

المؤلفات شبه الكاملة

-8-

مُستقبلُ وهمٍ

قلق في الحضارة

موسى والتوحيد

فرويد والمسألة اليهودية

سيغموند فرويد

ترجمة:
جورج طرابيشي



مُستقبلُ وهمِ

الكتاب: **مُستقبلُ وهمٍ- قلق في الحضارة- موسى والتوحيد فرويد والمسألة اليهودية**

المؤلف: **سيغموند فرويد**

ترجمة: **جورج طرابيشي**

التصنيف: **علم نفس**

الناشر: **دار مدارك للنشر**

الطبعة الأولى: نوفمبر (تشرين الثاني) 2015

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN: 978 - 614 - 429 - 969 - 2



www.mdrek.com - read@mdrek.com

مجمع الذهب والألماس، شارع الشيخ زايد، بناية رقم 3، مكتب رقم 3226، دبي - الإمارات العربية المتحدة
Gold and Diamond park, Sheikh Zayed Road, Bldg 3 Office 3226, Dubai - United Arab Emirates

P.O.Box: 333577, Dubai - UAE. Tel: +971 4 380 4774 Fax: +971 4 380 5977

   
Madarekpublishing @mdrekpublishing www.mdrek.com Madarek PH madarekpublishing



سيغموند فرويد

المؤلفات شبه الكاملة
المجلد الثامن

مُستقبلُ وهمٍ . قلق في الحضارة
موسى والتوحيد . فرويد والمسألة اليهودية




مكتبة
الفكر الجديد

فهرس المجلد الثامن




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

مُستقبلٌ وَهم




مكتبة
الفكر الجديد

تقديم

آخر ثلاثة كُتب كتبها فرويد قبل أن يقضي نحبه، وهي: **مستقبل وهم** (١٩٢٧) **وقلق في الحضارة** (١٩٢٩) **وموسى والتوحيد** (١٩٣٩)، بقيت أسيرة الظل لا تجد في أوساط الفكر الأكاديمي والجامعي العربي من يجرؤ على الإقدام على ترجمتها ونشرها، بالرغم من أن مؤلفات أخرى لفرويد وجدت طريقها إلى المكتبة العربية في وقت مبكر نسبياً. وليس عسيراً أن نفهم سرّ ذلك الإحجام إذا أدركنا أن الكتب الثلاثة المشار إليها اتخذت من الدين وصلته بالحضارة ومصائره في المستقبل موضوعاً مركزياً لها، وإذا أخذنا أيضاً بعين الاعتبار أن مِنطلق فرويد في تناوله مشكلة الدين كان المبدأ العقلاني الكبير التالي: «ليس ثمة سلطة تعلو فوق سلطة العقل، ولا حجة تسمو على حجَّته».

والحق أن نظرية التحليل النفسي بمجملها قُوبلت في البداية، لاقتحامها عالم الجنس المحرَّم، بعداء شديد آناً، وبتحفظ وتشكيك آناً آخر، من قِبَل «حراس» الأيدلولوجيا المحافظة في أوروبا أولاً، ثم في العالم. ولكن نجاح التحليل النفسي في أن يفرض نفسه كعلم أوجد الضرورة وأتاح المجال في آن واحد لاحتواء الفرويدية ولجمها، ومن ثم دمجها في جسم الأيديولوجيا السائدة. ومما ساعد في النجاح النسبي لعملية الأقلمة، أو تقليم الأظافر هذه، الموقف السلبي أو المتحفظ الذي وقفه الفكر اليساري بوجه عام من المساهمة الفرويدية. لكن مصائر مستقبل وهم وقلق في الحضارة وموسى والتوحيد كانت مختلفة. فقد لبثت هذه المؤلفات الثلاثة مهملة، منفية، شبه مجهولة لدى المولعين بالكتابات التحليلية النفسية، ومفصولة ـ كطُفيلي مقيت ـ عن جسم النظرية الفرويدية.

وهكذا أمكن، بعد تدجين الفرويدية من وجهة النظر العلمية، أن يبقى الوجه الجذري والعلماني لفرويد مجهولاً أو محجوباً وراء ستار.



ولعلَّ فرويد نفسه ليس بريئاً من كل مسؤولية عن حكم النفي أو التجاهل الذي صدر بحق آخر مؤلفات حياته. فقد أقدم هو نفسه على كتابتها متهيباً، متحفظاً، فجاء عرضه للأمور كثير التعاريج والتضاريس في محاولة منه لعدم استفزاز المشاعر. ولكن من حق فرويد علينا أن نضيف أنه ما كان يخشى على نفسه بقدر ما كان يخشى على قضية التحليل النفسي بوصفه علماً وليداً ليس له من صلابة العود ما يؤهله لمواجهة التحديات الكبيرة. وقد أعرب فرويد في **مستقبل وهم** بالذات عن مخاوفه الشديدة من أن يتأذى مستقبل التحليل النفسي بشظايا معركة الدين أو رذاذها. ثم كرر الإعراب عن نفس المخاوف في آخر سني حياته، وهو يكتب مقدمة القسم الأخير من **موسى والتوحيد**.

ومهما يكن من أمر، فإن كثرة التعاريج في كتابات فرويد عن الدين تقتضي من قارئه تأنياً، فلا يضيق ذرعاً بما قد يلاحظه فيها من تكرار، أو حتى من لفّ ودوران.

مثال ذلك يطالعنا في كتابه **مستقبل وهم**. فقد كان فرويد عنْوَنَه في أول الأمر: **مستقبل أوهامنا**، مستوحياً في ذلك في أرجح الظن تعبيراً كان استخدمه الكاتب الفرنسي رومان رولان في إهدائه إياه نسخة من مسرحيته **ليلولي**: «إلى محطِّم الأوهام، الأستاذ الدكتور فرويد». وظاهر الأمر أن كلمة الإهداء شبه الساخرة هذه كانت هي الشرارة التي قدحت لدى فرويد فكرة كتابة **مستقبل وهم**.

ولما أرسل فرويد بدوره نسخة من **مستقبل وهم** إلى رومان رولان، أجابه هذا الأخير في ٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٢٧: «إن تحليلك للأديان صائب لكن كان بودِّي لو أنك قمت بتحليل الشعور الديني العفوي، أو بعبارة أدقّ الشعور بما هو أبدي (الذي قد لا يكون بالفعل أبدياً، ولكن فقط بدون حدود قابلة للوقوع تحت الإدراك، أي أوقيانوسياً) ». وعندما سيكتب فرويد بعدئذ **قلق في الحضارة**، فسيطلب من رومان رولان، في رسالة منه إليه بتاريخ ١٤ تموز/ يوليو ١٩٢٩، موافقته على اقتباسه عنه مصطلح «الشعور الأوقيانوسي»، وبالتالي بتأويله الخاص له. ولا شك أن دوران موضوع هذا الكتاب على الظاهرة الدينية بقلم كاتب من

أصل يهودي، وصدوره في بلد متمسك بتقاليده الكاثوليكية مثل النمسا في العقد الثالث من القرن العشرين، كانا سبباً إضافياً في اعتماد فرويد لغة لا تسمِّي الأشياء بأسمائها إلا بقدر من المداورة عند الضرورة.

يبقى أن نقول إن ترجمة هذا الكتاب تمّت أصلاً عن الترجمة الفرنسية التي كانت أنجزتها ماري بونابرت، تلميذة فرويد الفرنسية الكبرى، عام ١٩٣٢ والتي راجعها مؤسّس المذهب التحليلي النفسي بنفسه. ولكن نظراً إلى موجة إعادة ترجمة مؤلفات فرويد التي شهدتها الثقافة الفرنسية في مختتم القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين فقد أخضعنا ترجمتنا السابقة لمراجعة شاملة بالاستناد إلى أحدث ترجمتين بالفرنسية للنصّ نفسه، وهما الترجمتان الصادرتان عن **المنشورات الجامعية الفرنسية** في المجلد الثامن عشر من **أعمال فرويد الكاملة** وعن **منشورات لوبوان** في عامي ١٩٩٤ و٢٠١١ على التوالي. وقد قام بالترجمة الأولى فريق عمل ثلاثي مؤلف من آن بلسانت وجان جلبير دولاربر ودانييل هارتمان، وبالثانية برنار مورتولاري.

ج. ط.



ـ ١ ـ

حين يكون المرء قد عاش طويلاً في جو حضارة بعينها، وحين يكون قد بذل قصارى جهده في أحيان كثيرة ليكتشف أصولها وسُبل تطورها، لا بدّ أن يشعر ذات يوم بإغراء يدعوه إلى أن يدير ناظريه في الاتجاه المعاكس ليتساءل بينه وبين نفسه عما سيكونه المصير اللاحق لهذه الحضارة والتحولات التي لا مفرّ من أن تنتابها. لكنه سرعان ما يكتشف أن ثمة عوامل عدة تنتقص من قيمة مثل هذا البحث، وفي طليعة هذه العوامل قلة عدد الأشخاص الذين تتوفر فيهم رؤية شمولية للنشاط الإنساني في شتى مجالاته. فمعظم الناس وجدوا أنفسهم مكرهين على الاكتفاء بحفنة ضئيلة من تلك المجالات أو حتى بواحد منها؛ والحال أنه كلما كانت معلوماتنا عن الماضي والحاضر أقل، داخَل حكمنا على المستقبل المزيد من الرِيَب والشكوك.

أضف إلى ذلك أن الميول والاستعدادات الذاتية لكل فرد تلعب دوراً لا يستهان به عندما يكون القصد تكوين مثل ذلك الحكم. والحال أن هذه الميول والاستعدادات الذاتية رهن بعوامل شخصية محضة: بتجربة المرء الخاصة، وبموقفه المتفائل بقدر أو بآخر من الحياة، وهو موقف يمليه عليه مزاجه ونجاحه أو إخفاقه السابق. وأخيراً، لا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار الواقعة المهمة التالية: وهي أن الناس يعيشون الحاضر عادة على نحو شبه ساذج، ويعجزون عن تقييم ما يحمله إليهم في طياته؛ ذلك أن الحاضر لا معدى له عن أن يكتسب بعض التراجع، أي أن يصبح ماضياً، حتى يمكنه أن يقدم بعض نقاط ارتكاز ليُبنى عليها حكم بصدد المستقبل.

ومن يستسلم لإغراء إبداء رأي بصدد المستقبل المحتمل لحضارتنا، يجدر به أن يتذكر المصاعب التي أشرنا إليها أعلاه، وأن يأخذ بعين الاعتبار كذلك الشك



الذي لا بدّ أن يحيط بكل تنبؤ. ويترتب على ذلك بالنسبة إليّ أنني سأعود بلا تأخير، بعد التهرب بالسرعة الممكنة من تلك المهمة الجسيمة أكثر مما ينبغي، إلى المجال الصغير الذي كنت قد ركزت عليه حتى يومنا هذا انتباهي[1]، مكتفياً بادئ ذي بدء بتحديد موقعه بالنسبة إلى الكل الواسع.

إن الثقافة الإنسانية ـ وأقصد بها كل ما أمكن للحياة البشرية أن ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية وأن تتميز به عن حياة البهائم ـ وأنا آنف أصلاً من تمييز الثقافة من الحضارة[2] ـ تتبدى للملاحظ بوجهين اثنين كما هو معروف. فهي تضم من جهة أولى كل المعرفة وكل المقدرة اللتين اكتسبهما بنو الإنسان ليسيطروا على قوى الطبيعة ولينتزعوا منها الخيرات القمينة بتلبية الحاجات الإنسانية، ومن الجهة الثانية جميع المؤسسات الضرورية لتنظيم علاقات البشر فيما بينهم، وبوجه خاص لتوزيع الخيرات المنتجة. وليست وجهتا الحضارة هاتان بمستقلتين واحدتهما عن الأخرى: في المقام الأول لأن علاقات البشر المتبادلة تتأثر عميق التأثر بمدى ما تتيحه الثروات الحاضرة من إشباع للدوافع الغريزية؛ وفي المقام الثاني لأن الفرد بالذات يستطيع أن يدخل في علاقة مُلكيةٍ مع فرد آخر، وذلك بمقدار ما قد يستخدم قدرة هذا الأخير على العمل أو يتخذ منه موضوعاً جنسياً؛ وفي المقام الثالث لأن كل فرد هو بالقوة والفرض عدو للحضارة التي يفترض بها في الأساس أن تكون لصالح البشرية قاطبة بوجه عام. وإنه لمما يبعث على الاستغراب أن بني الإنسان، الذين لا يحسنون بالمرّة الحياة في عزلة وعلى انفراد، يشعرون مع ذلك بوطأة اضطهاد ثقيلة بحكم التضحيات التي تنتظرها الحضارة منهم حتى تجعل حياتهم المشتركة ممكنة. وعلى هذا النحو تنطرح مسألة وجوب حماية الحضارة من الفرد؛ وفي خدمة هذه المهمة تعمل تنظيمات الحضارة ومؤسساتها وشرائعها التي ليس غرضها الأوحد تحقيق محض

---

١ ـ يقصد فرويد بهذا المجال الصغير التحليل النفسي الذي يبقى بالنسبة إليه هو المنطلق الأول والأخير. «م».

٢ ـ قد يكون تعبير «الحضارة» بالعربية أقرب إلى ما يقصده فرويد بـ«الثقافة»، ولهذا سنعتمده أكثر مما سنعتمد تعبير الثقافة. «م».



توزيع معيَّن للخيرات، بل أيضاً الحفاظ على هذا التوزيع وتثبيته، مما يوجب عليها بالتالي أن تحمي من نزوات البشر العدائية كل ما يفيد في السيطرة على الطبيعة وفي إنتاج الخيرات. فما يبدعه الإنسان يسهل تدميره، والعلم والتقنية اللذان يشيِّد عليهما إبداعاته يمكن أن يُستخدما أيضاً في تقويضها وإبادتها.

هكذا يخالجنا انطباع بأن الحضارة هي شيء ما تفرضه على أكثرية مشاكسة أقليةٌ عرفت كيف تضع يدها على وسائل السلطة والردع. ومن السهل في هذه الحالة، على ما يبدو، التسليم بأن هذه المصاعب ليست من جوهر الحضارة بالذات، وإنما هي مشروطة بعدم كمال الأشكال الحضارية التي تطورت حتى الآن. وبالفعل، ليس من الصعب تسليط الضوء على هذه العيوب والشوائب. ففي حين حقّقت الإنسانية تقدماً متواصلاً في السيطرة على الطبيعة، وفي حين أنه من حقها أن تتوقع المزيد من التقدم في هذا الميدان، لا تستطيع مع ذلك أن تزعم أنها حققت تقدماً مماثلاً في تنظيم الشؤون الإنسانية، وليس من المستبعد أن يكون عدد غفير من الناس قد تساءلوا في جميع العصور، شأنهم اليوم، عما إذا كان هذا الجزء من مكتسبات الحضارة يستأهل حقاً الدفاع عنه. ويذهب بعضهم إلى الافتراض بأن مثل هذا التنظيم الجديد عن العلاقات الإنسانية ممكن إذا تمّ التخلي عن الإكراه وعن قمع الدوافع الغريزية، بحيث ينضب معين الاستياء والتذمر اللذين توحي بهما الحضارة، ويصير في وسع البشر، بعد أن ينعتقوا من كل نزاع داخلي، أن ينصرفوا بجُماعهم إلى اقتناء الخيرات والتمتع بها. إن عصراً كهذا سيكون هو العصر الذهبي، لكن من المشكوك فيه أن يكون مثل هذا الوضع قابلاً للتحقيق. وإنما يبدو بالأحرى أن كل حضارة ملزمة بأن تشيَّد نفسها على الإكراه وعلى نكران الدوافع الغريزية، بل ليس هناك حتى ما يبيح لنا الجزم بأن غالبية الأفراد على استعداد، فيما لو رُفع الإكراه، لتحمل مشقة العمل الضروري لاقتناء خيرات حيوية جديدة. ويخيَّل إليّ أنه لا بد مّن أن نأخذ بعين الاعتبار أن كل إنسان تعشّش فيه ميول هدامة، وبالتالي مناهضة للاجتماع وللحضارة، وأن هذه الميول قوية بما فيه الكفاية لدى عدد وفير من الأفراد لتحدّد طبيعة سلوكهم في المجتمع الإنساني.



يتلبس هذا المعطى السيكولوجي أهمية حاسمة حين يكون المطلوب إصدار حكم على الحضارة الإنسانية. فقد كان من الممكن أن يسود الاعتقاد في السابق بأن جوهر الحضارة هو تسخير الطبيعة للحصول على الموارد الحيوية، وبأن الأخطار التي تتهدد الحضارة ستتلاشى وتضمحلّ إذا ما تمّ توزيع الخيرات المقتناة على هذا النحو توزيعاً مناسباً بين البشر. ولكن يبدو أن مدار التركيز الآن هو على النفسي أكثر منه على المادي. فالسؤال الفاصل الآن هو التالي: هل من أمل في النجاح، وإلى أي حدّ، في تخفيف العبء عن كاهل البشر المحكوم عليهم بالتضحيات الغريزية، وفي حملهم على تقبُّل التضحيات التي ستبقى ضرورية، وفي تعويضهم عنها؟ الحق أنه كما لا يمكن الاستغناء عن الإكراه الذي يفرض تحمّل مشاقّ الحضارة فرضاً، كذلك لا يمكن الاستغناء عن سيطرة أقلية ما على الجموع: ذلك أن الجموع خاملة ومحدودة الذكاء، لا تحب النكران الغريزي، ولا سبيل إلى إقناعها بالحجج بضرورة هذا النكران وحتميته، ولا يتحمل الأفراد الذين تتألف منهم بعضهم بعضاً إلا ليطلق كل واحد منهم العنان لشططه بلا قيد أو شرط. وما كان للجموع أن تقبل بتحمُّل المشاقّ والتضحيات التي تقوم عليها الحضارة لولا تأثير بعض الأشخاص النموذجيين الذين يمكن أن تجد فيهم قدوة وأن تتخذ منهم هداة ومرشدين. ويسير كل شيء على ما يرام حين يكون هؤلاء الزعماء أصحاب رؤية ثاقبة للضرورات الحيوية، وحين يسمُون بأنفسهم إلى حدّ السيطرة على رغائبهم الغريزية الذاتية. لكن ثمة خطراً يظل يلوح في الأفق: فهم قد يجازفون، حتى لا يخسروا النفوذ الذي يتمتعون به، بأن يتنازلوا للجموع بأكثر مما تتنازل لهم، ولهذا يبدو ضرورياً أن توضع تحت تصرفهم وسائل تأديب وردع قمينة بصيانة استقلالهم عن الجموع. بمختصر الكلام، هناك صفتان بشريتان من أكثر الصفات شيوعاً تحولان دون إمكانية بناء أي حضارة بدون قدر معيّن من الإكراه: كون البشر لا يحبون العمل بالفطرة وتلقائياً، وكون الحجج والبراهين عادمة التأثير على أهوائهم.

أعرف الاعتراضات التي قد تُقابل بها هذه التأكيدات. فقد يُقال إن طباع الجموع، الموصوفة هنا على نحو يؤكد حتمية الإكراه برسم تحمُّل مشاقّ

الحضارة، ليست هي نفسها سوى نتيجة تنظيم قاصر لهذه الحضارة، تنظيم قضى على الناس بالخشونة والمرارة، وبالظمأ إلى الثأر، وبجلافة المعشر. أما إذا أنشئت الأجيال الجديدة على المحبة واحترام الفكر، وأما إذا أحسّت مبكراً بمحاسن الحضارة، فإن علاقتها بهذه الأخيرة ستكون مختلفة، وسيخالجها غامر الشعور بأن هذه الحضارة إنما هي حضارتها، وستكون على استعداد لتحمُّل التضحيات في سبيلها بالعمل والكدح وبنكران الإشباعات الغريزية، وهو النكران الضروري لبقاء الحضارة واستمرارها. وسيكون في مستطاع هذه الأجيال بالتالي أن تستغني عن الإكراه، ولن يعود يميِّزها شيء تقريباً عن زعمائها. ولئن لم توجد حتى اليوم جموع بشرية لها مثل هذه الخصال والسجايا في أي حضارة من الحضارات، فهذا لأن ما من حضارة من هذه الحضارات قد عرفت بعد كيف تزوِّد نفسها بالمؤسسات القمينة بالتأثير على الناس على ذلك النحو، وهذا منذ نعومة أظفارهم.

يحقّ لنا أن نشك في إمكانية إنشاء مثل هذه المؤسسات في يوم من الأيام إطلاقاً، أو على الأقل في أيامنا هذه، في ظل الحالة الراهنة لسيطرتنا على الطبيعة. ومن حقنا أن نتساءل من أين سيطلع جحفل الهداة السامين، والزعماء الموثوقين المنزّهين، المفترض فيهم أن يكونوا مربّين للأجيال الصاعدة؟ ومن حقنا أن نتراجع مذعورين أمام فكرة المجهود الجبار من الإكراه الذي لن يكون هناك مفرّ من بذله إلى أن يتمّ بلوغ مثل ذلك الهدف. لكننا لا نستطيع أن نماري في عظمة هذه الخطة، ولا في أهميتها بالنسبة إلى مستقبل الحضارة الإنسانية. ولا شك في أنها تقوم على أساس الفطنة السيكولوجية اللبيبة المدرِكة أن الإنسان محبوّ باستعدادات غريزية شديدة التنوع، وأن أحداث الطفولة المبكرة تعيِّن لهذه الاستعدادات اتجاهها النهائي. ولهذا، إن حدود قابلية الإنسان للتربية هي التي تعيّن حدود إمكانية مثل ذلك التعديل للحضارة. ومن المباح لنا أن نشكّ في أن يكون في مقدور وسط حضاري آخر ـ وإلى أي مدى ـ أن يمحو عن الجموع الإنسانية الصفتين اللتين تجعلان تصريف الشؤون البشرية في غاية الصعوبة والعسر، بيد أن التجربة لم تُجْرَ حتى اليوم. ولا ريب في أن نسبة مئوية محددة



من البشرية ـ بحكم استعداد مرَضي أو طاقة غريزية مشتطة ـ ستبقى أبداً غير قابلة للاندماج اجتماعياً. ولكن إذا توصلنا إلى تقليص تعداد الأكثرية الحالية المناوئة للحضارة حتى تصير أقلية نكون قد فعلنا الكثير، بل ربما كل ما في المستطاع فعله.

لا أودّ أن يساور القارئ هنا شعور بأنني خرجت بلا مسوغ عن الإطار الذي رسمته لبحثي. ولهذا أرغب في أن أعلن بكامل الوضوح أنه ليس في نيتي البتة أن أصدر حكماً على التجربة الثقافية الكبيرة التي يمر بها اليوم الصقع الواسع الممتد بين أوروبا وآسيا(٣). فأنا لا أملك الكفاءة ولا الأهلية المطلوبتين للفصل في ما إذا كانت هذه التجربة قابلة للتطبيق العملي، أو لامتحان فعالية الطرائق المستعملة، أو لقياس مدى الصدع المحتمل الفاصل بين النية والتنفيذ. فما يتهيأ هناك يدقّ عن الملاحظة ويفلت منها لأنه لا يزال قيد الإنجاز، في حين أن حضارتنا، التي تثبّتت واستقرّت منذ أمد بعيد، تقدّم مادة غنية ثرّة لدراستنا.

٣ ـ الإشارة هنا إلى تجربة الاتحاد السوفيتي. وسيعود فرويد إلى مناقشة هذه التجربة في **قلق في الحضارة**. «م».



ـ ٢ ـ

لقد انزلقنا، دونما قصد، من الاقتصادي إلى السيكولوجي. ففي البداية كان هناك ما يغرينا بأن نبحث عن كنه الحضارة في الموارد المادية المتاحة وفي نظام توزيعها. لكن بعد التسليم بأن كل حضارة تقوم على الإكراه على العمل وعلى نكران الدوافع الغريزية، وتستثير بالتالي، لا محالة، معارضة من جانب أولئك الذين تُفرض عليهم هذه المطالب، يتضح بجلاء أن الموارد نفسها وسبل اقتنائها وتوزيعها لا يمكن أن تشكّل جوهر الحضارة ولا مظهرها الأوحد. ذلك أن تلك الموارد وهذه السبل تجد نفسها مهددة بروح التمرد والظمأ إلى التدمير لدى المشاركين في الحضارة. ولهذا كانت هناك، إلى جانب الموارد، الوسائل التي يُفترض فيها أن تُستخدم للدفاع عن الحضارة، كوسائل الإكراه والردع وغيرها من الوسائل التي تهدف إلى إصلاح ذات البين بين بني الإنسان والحضارة وإلى تعويضهم عن التضحيات التي تتطلبها منهم. والحال أن هذه التضحيات يمكن أن تُعتبر الركيزة الروحية للحضارة.

سوف نطلق، بهدف توحيد مفرداتنا، على واقعة عدم إشباع الدافع الغريزي[1] اسم الحرمان، وعلى الوسيلة التي يفرض بها هذا الحرمان اسم الحظر، وعلى الحالة التي تنجم عن الحظر اسم الإحباط. ولا بدّ بعد ذلك من التمييز بين الإحباط الذي يصيب الناس جميعاً وذاك الذي لا يصيب الناس جميعاً، وإنما فقط بعض الفئات أو الطبقات أو حتى الأفراد. وضروب الإحباط الأول أقدمها عهداً، وبفعل أشكال الحظر التي تمخضت عن هذه الضروب من الإحباط منذ

١ ـ يؤثر فرويد هنا، كما في جميع نصوصه الأخرى، استخدام مصطلح الدافع الغريزي Pulsion بدلاً من الغريزة Instinct، لأن الأخيرة أشبه ما تكون بالحيوانية وليس من سبيل إلى ردعها، في حين أن الدافع الغريزي يبقى قابلاً للردع والتهذيب مهما اشتطّ في طلب الإشباع. «م».



آلاف السنين وآلافها، شرعت الحضارة تنأى عن الحالة البدائية الحيوانية. وقد اكتشفنا، على دهشة عظيمة منا، أن تلك الضروب من الإحباط لم تفقد شيئاً من قوتها، وأنها لا تزال تشكّل إلى الساعة الراهنة نواة العداء للحضارة؛ فالرغبات الغريزية التي نتكلم عنها هي رغبات زنا المحارم وأكل لحم البشر وشهوة القتل. وقد يبدو مستغرباً أن نقرِّب بين هذه الرغبات، التي يُجمع البشر طراً في الظاهر على استهجانها، وبين الرغبات الأخرى التي تخوض حضارتنا في مناقشات حامية لمعرفة هل ينبغي أو لا ينبغي تلبيتها. ولكن تقريبنا بينها له مايبرّره من وجهة النظر النفسية. وبالأصل، لم يكن الموقف الذي اتخذته الحضارة من هذه الرغبات الغريزية الأقدم عهداً واحداً ومتماثلاً؛ فأكل لحم البشر هو وحده الذي يبدو اليوم مستهجناً ومرذولاً من الجميع، كما يبدو مهجوراً قد عفّ عليه الزمن لكل عين مراقبة غير العين التحليلية. وبالمقابل، لا يزال في وسعنا إلى اليوم أن نستشعر وراء ستار الحظر قوة الميل إلى زنا المحارم. كذلك لا يزال النزوع إلى القتل معمولاً به ضمن نطاق الحضارة، بل لا يزال هذا النزوع في بعض الشروط عادة متّبعة، أو حتى مفروضة. ولعل الحضارة ستتطور على نحو سيجد معه الناس أنفسهم ملزمين ذات يوم بأن ينظروا إلى بعض الإشباعات الغريزية الأخرى، المباحة تماماً اليوم، بنفس عين الاستهجان التي ينظرون بها الآن إلى النزعة إلى أكل لحم البشر.

وثمة عامل سيكولوجي، كان له دوره في أقدم تلك الضروب من التنكر للدوافع الغريزية، لا يزال يحتفظ بأهميته بالنسبة إلى كل ما سيلي. فليس صحيحاً القول إن النفس البشرية لم يطرأ عليها أي تطور منذ الأزمنة البدائية، وإنها لا تزال إلى اليوم في مواجهة تقدم العلم والتقنية على ما كانت عليه في منابت التاريخ. وفي وسعنا أن نلاحظ هنا وجهاً من وجوه هذا التقدم الروحي. فمما يتفق وتطور البشرية أن الإكراه الخارجي يجري استبطانه رويداً رويداً، إذ تتبناه سلطة نفسية خاصة نسمّيها الأنا الأعلى في الإنسان. وكل ولد من أولادنا يكون بدوره مسرحاً لهذا التحول؛ وإنما بفضله يصبح كائناً أخلاقياً واجتماعياً. واشتداد ساعد الأنا الأعلى هذا هو ميراث سيكولوجي رفيع القيمة بالنسبة إلى

الحضارة. ومن يتعزز لديه الأنا الأعلى يتحول من عدو للحضارة إلى دعامة لها وسند. وكلما كان عدد هؤلاء في وسط حضاري بعينه أكبر كانت هذه الحضارة أرسخ قدماً، وأقدر على الاستغناء عن وسائل الردع والقسر الخارجية. لكن درجة استبطان الحظر تتباين كثيراً تبعاً لطبيعة الدافع الغريزي الذي يقمعه هذا الحظر. أما فيما يتعلق بأقدم متطلبات الحضارة الآنفة الذكر، فإن الاستبطان قد تحقق على نطاق واسع على ما يبدو، إذا ضربنا صفحاً عن الاستثناء المؤسف الذي يمثله المرضى العصابيّون. لكن مظهر الأشياء يتبدّل إذا تأملنا في المتطلبات الغريزية الأخرى. فنحن نلاحظ في هذه الحال، وبدهشة وغمّ، أن معظم الناس لا ينصاعون للنواهي الحضارية المتعلقة بتلك المتطلبات إلا تحت ضغط الإكراه الخارجي وحده، وبالتالي حيثما يكون هذا الإكراه منظوراً للعيان وبقدر ما يكون مهاب الجانب. وهذا ينطبق أيضاً على تلك المتطلبات الحضارية المسمّاة بالأخلاقية التي يسري مفعولها على الناس قاطبة بلا تفاوت. وإنما في هذا السياق يندرج في غالب الأحوال ما نعرفه بالتجربة عن عدم الموثوقية الأخلاقية لدى بني البشر. فثمة عدد لا يقع تحت حصر من الناس المتحضرين ممن سيتراجعون مذعورين، ولا بدّ، أمام فكرة القتل أو زنا المحارم، لكنهم لا يتأبون عن تلبية جشعهم وعدوانيتهم وشهواتهم الجنسية، ولا يترددون في إلحاق الأذى بغيرهم من الناس بالكذب والخداع والافتراء، إذا أمكن لهم أن يفعلوا ذلك بلا عقاب. وكذلك كانت الحال بلا شك في الأزمنة الحضارية السحيقة التي لا تعيها الذاكرة.

إذا أمعنا النظر الآن في التقييدات التي لا تطال سوى طبقات معيّنة في المجتمع، وجدنا أنفسنا أمام وقائع رهيبة ومعلومة أصلاً. فمن الطبيعي أن تحسد هذه الطبقات المغبونة أصحاب الامتيازات على امتيازاتهم، وأن تبذل كل ما في استطاعتها لتتحرر مما ترزح تحته من عبء الحرمانات المجاوزة للحدّ. وحيثما استحال ذلك برز في قلب هذه الحضارة قدر دائم من الاستياء والتذمر، الأمر الذي قد تتمخض عنه فتن خطرة. لكن حين لا تكون الحضارة قد تخطّت المرحلة التي لا سبيل فيها إلى تلبية مطالب شطر من المشاركين فيها إلا باضطهاد



الآخرين، وربما الغالبية ـ وهذا هو شأن جميع الحضارات اليوم ـ فإننا نستطيع أن نفهم أن يتفجر قلب المضطهَدين عن عداء حادّ ومتعاظم للحضارة التي ما كانت لترى النور لولا كدّهم وكدحهم، والتي لا يعود إليهم مع ذلك من مواردها سوى حصة ضئيلة للغاية. ولا يسعنا في هذه الحال أن نتوقع وجود استبطان لدى هؤلاء المضطهَدين للنواهي الحضارية. وإنما هم بالأحرى على استعداد لعدم الاعتراف بهذه النواهي، وفيهم ميل إلى تدمير الحضارة نفسها، بل إلى تقويض الأسس التي تقوم عليها. إن هذه الطبقات لعلى درجة عالية من العداء المكشوف للحضارة بحيث يتعذر على العين، بالمقارنة، أن تفطن إلى العداء الكامن لدى الطبقات المحظوظة أكثر من غيرها. ومن نافل القول أن الحضارة التي تدع عدداً كبيراً إلى هذا الحدّ من المشاركين فيها غير راضين وبلا تلبية، والتي لا تترك لهم من منفذ سوى التمرد، هي حضارة لا أمل لها البتة في الاستمرار ولا تستأهل ذلك أصلاً.

إن درجة استبطان أحكام الحضارة ـ أي المستوى الأخلاقي للمشاركين فيها إذا أردنا أن نتكلم بلغة الناس العاديين لا بلغة علم النفس ـ ليست هي الظاهرة النفسية الوحيدة التي يجدر بنا أن نأخذها بعين الاعتبار حين نتطلع لإصدار حكم قيمة على حضارة من الحضارات. فهناك أيضاً تراثها من المُثُل العليا والإبداعات الفنية، الأمر الذي يعني: مشاعر الرضى التي تنبجس من تلك المُثُل العليا كما من الإبداعات.

إنها لعديدة، بل عديدة أكثر من اللازم، دوافعنا إلى أن ندرج في عداد الركائز النفسية لحضارة من الحضارات مُثُلها العليا، أي أحكامها بصدد ما يسمو على كل شيء آخر. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذه المُثُل العليا هي التي تحدد، ولا بدّ، أشكال نشاط الجماعة الحضارية. لكن التسلسل الحقيقي للعوامل يجب أن يكون كالتالي: إن المُثُل العليا تحتذي بأشكال النشاط الأولى التي تأذن بها مواهب فطرية وظروف خارجية لحضارة بعينها، ثم تتثبت هذه الأشكال الأولى في صورة مثل أعلى حتى تكون قدوة تُقتدى. وشعور الرضى الذي يمنحه مثال من المُثُل العليا للمشاركين في حضارة بعينها هو، إذاً، من طبيعة نرجسية،



والأساس الذي يقوم عليه هو الاعتزاز بما تمّ تحقيقه بنجاح. وحتى يأخذ هذا الشعور بالرضى كامل أبعاده، تقوم كل حضارة بمقارنة نفسها بالحضارات الأخرى التي نذرت نفسها لمهام أخرى وشادت لنفسها مُثُلاً عليا أخرى. وبفضل هذه الفوارق والاختلافات تدّعي كل حضارة لنفسها الحق في ازدراء الحضارات الأخرى. هكذا تصبح المُثُل العليا الحضارية علة شقاق وعداوة وبغضاء بين الجماعات المختلفة، وكذلك بين الأمم على نحو ما نشاهد اليوم بمنتهى الوضوح.

إن الشعور النرجسي بالرضى المتولد عن المثل الأعلى الحضاري هو بالأصل واحدة من القوى التي توازن وتعوِّض على أنجع نحو عن العداء للحضارة داخل الجماعة المنتمية إليها. وليست الطبقات صاحبة الامتيازات، الطبقات التي تتمتع بمحاسن تلك الحضارة، هي وحدها التي تستطيع المشاركة فيها، وإنما أيضاً المضطهَدون، إذ يعوِّضهم الحق في احتقار أولئك الذين لا ينتمون إلى حضارتهم عن الإجحاف الذين يكابدون منه داخل جماعتهم. فقد يكون الفرد من بؤساء العامة فريسة لضروب الفرائض والخدمة العسكرية، ولكنه بالمقابل مواطن روماني، له نصيبه من مهمة السيطرة على الأمم الأخرى وإملاء القوانين والشرائع عليها. بيد أن تماهي المضطهَدين هذا مع الطبقة التي تسوسهم وتستغلهم ليس سوى جزء من كل أو من مجموع أكبر. إذ من الممكن للمضطهَدين، علاوة على ذلك، أن يكونوا على ارتباط وجداني بأولئك الذين يضطهدونهم، وأن يروا في سادتهم بالرغم من كراهيتهم لهم مثلهم الأعلى. ولو لم تكن مثل هذه العلاقات، الباعثة على الرضى في صميم الأمر، موجودة، لما كان أمكن لنا أن نفهم كيف استطاع عدد كبير من الحضارات أن يدوم ويعمِّر طويلاً بالرغم من عداء الجموع الذي له ما يبرره ويسوِّغه.

أما الشعور بالرضى الذي يمنحه الفن للمشاركين في حضارة من الحضارات فهو من طبيعة أخرى، بالرغم من أن هذا الشعور يبقى بمنأى بوجه عام عن متناول الجموع التي يستغرقها عمل منهك مضنٍ، والتي لم تتح لها التربية الشخصية المطلوبة. إن الفن، كما نعرف ذلك منذ زمن طويل، يقدّم لنا ترضيات بديلة على سبيل التعويض عن أقدم ضروب الاستنكاف التي تفرضها الحضارة والتي يبقى



الإحساس بوطأتها ضارباً عميقاً في النفوس؛ ومن ثم، ليس للفن من نظير في التوفيق بين الإنسان وبين التضحيات التي تقتضيها الحضارة. أضف إلى ذلك أن الأعمال الفنية تعلي من شأن مشاعر التماهي التي تحتاج إليها كل جماعة حضارية أشد الاحتياج إذ تتيح لها الفرصة لكي تختبر معاً وبالتشارك سامي المتع ورفيع المسرّات. كما أن الأعمال الفنية تعمل في خدمة الترضية النرجسية حين تتشخّص فيها إنجازات حضارة بعينها، وحين تستحضر إلى الأذهان على نحو مؤثر وأخّاذ المُثُل العليا لهذه الحضارة.

على أننا لم نأتِ بعد بذكر أهم جانب في الجردة النفسية لحضارة من الحضارات. نقصد به، بأوسع المعاني، تصوراتها الدينية، وبتعبير آخر - سنبرِّره فيما بعد - أوهامها.



ـ ٣ ـ

فيمَ تكمن القيمة الخاصة للتصورات الدينية؟

لقد تكلمنا للتو عن العداء للحضارة، المتولد عمّا تمارسه وعمّا تتطلبه من نكران للدوافع الغريزية. هل تتصورون جميع تلك النواهي وقد رُفعت؟ في هذه الحال سيكون في وسعكم أن تستولوا على كل امرأة تروق لكم، بدون تردد، أو أن تقتلوا منافسكم أو كل من يقف في طريقكم، أو أن تختلسوا من الآخر ما شئتم من أملاكه من دون أن تأخذوا موافقته! ألا كم سيكون ذلك جميلاً، وما أكثر الملذات التي ستقدمها لنا الحياة في هذه الحال! لكن الصعوبة الأولى لا تلبث في الحقيقة أن تتكشف بسرعة. فلنظيري من الناس نفس ما لديّ من رغائب، ولن يعاملني بمراعاة أكبر من تلك التي سأعامله بها. وفي الواقع، لو حُطمت القيود التي تفرضها الحضارة، فلن يمكن لغير إنسان واحد أن يتمتع بسعادة غير محدودة، هو الطاغية، الدكتاتور الذي يكون قد احتكر جميع وسائل القسر والردع، وفي هذه الحال لن تعوزه المسوّغات والأسباب لكي يتمنّى أن يتقيّد الجميع بوصية واحدة يتيمة من الوصايا الحضارية: لا تقتل.

لكن كم يكون المرء جاحداً للجميل، حسير النظر، لو طمح إلى إلغاء الحضارة! فلو ألغيت الحضارة لما بقي شيء آخر سوى الوضعية الطبيعية، وهذه يصعب تحمّلها أكثر من الحضارة بكثير. صحيح أن الطبيعة لا تتطلب منا أن نحدّ من دوافعنا الغريزية، بل ترخي لنا حبل الحرية كاملاً، لكن لها طريقتها، وهي طريقة فعّالة للغاية، في تقييدنا: فهي تقضي علينا بكل برود وقسوة ووحشية، وبدون أي مداراة على حدّ ما نتصور، وقد تفعل ذلك بالضبط في سياق نهلنا من ملذاتنا. وإنما بسبب هذه الأخطار التي تهددنا بها الطبيعة تجمّعنا وتضافرنا وأوجدنا الحضارة التي من مبررات وجودها تمكيننا من الحياة المشتركة. وفي



الحق، إن المهمة الرئيسية للحضارة، ومبرر وجودها الأول، أن تحمينا من الطبيعة.

ونحن نعلم أنها تؤدي هذه المهمة في العديد من المجالات على خير وجه ممكن، وأنها ستؤديها في المستقبل، بلا شك، على وجه أفضل أيضاً. لكن ما من إنسان يعلِّل نفسه بالتوهُّم أن الطبيعة قد روِّضت، وقليلون هم الذين يجرؤون على أن يأملوا في تسخيرها بكاملها ذات يوم لصالح الإنسان. وهي ذي العناصر التي تبدو وكأنها تهزأ وتضرب عرض الحائط بكل قيد قد يحاول الإنسان فرضه على الطبيعة: الأرض التي تزلزل وتنشقّ وتبتلع الإنسان وما صنعت يداه؛ الماء الذي يثور ويفيض ويغرق كل شيء؛ العاصفة التي تكنس كل ما في طريقها. وهي ذي كذلك الأمراض التي بتنا نعلم منذ أمد قصير، ليس إلا، أنها تنشأ عن هجوم كائنات حيّة أخرى. وانظروا أخيراً إلى لغز الموت الموجع، الموت الذي لم نجد له حتى الآن أي ترياق والذي لن نجده له أبداً. إن الطبيعة، بهذه القوى، تنتصب في وجوهنا معادية، متجبّرة، قاسية، لا تشفق ولا ترحم. وهي تذكِّرنا أيضاً بضعفنا وعوزنا اللذين كنا نأمل أن ننجو منهما بفضل مجهودنا الحضاري. وإنه لواحد من أندر المشاهد الرائعة والنبيلة التي يمكن أن يقدِّمها البشر أن نراهم يواجهون كارثة من كوارث العناصر الطبيعية وقد تناسوا خلافاتهم ومشاحناتهم وخصوماتهم التي تفرِّق بينهم كي يتذكروا مهمتهم الكبرى المشتركة: الحفاظ على الإنسانية في مواجهة قوى الطبيعة الساحقة.

إن الحياة ليصعب تحمّلها بالنسبة إلى الفرد كما بالنسبة إلى الإنسانية بوجه عام. فالحضارة التي يشارك فيها تفرض عليه قدراً معلوماً من الحرمان والإحباط، كما أن غيره من الناس يسبّبون له مقداراً معيّناً من الألم، إما بخرقهم تعاليم هذه الحضارة وإما بسبب نقص هذه الأخيرة وعدم كمالها. أضف إلى ذلك المصائب التي تنزلها به الطبيعة الجامحة غير المروَّضة، والتي يطلق عليها اسم المقادير. وقد ينجم عن ذلك قلقٌ وهمٌّ دائمان من النوائب، وإذلال خطير للنرجسية الطبيعية. ونحن نعلم ما ردّ فعل الفرد على الأضرار والخسائر التي تنزلها به الحضارة ومعها سائر بني الإنسان: فهو يواجه مؤسسات هذه الحضارة بمقاومة يتناسب حجمها وآلامه، ويقف من الحضارة بالذات موقف العداء. لكن كيف له أن يذود عن

نفسه خطر قوى الطبيعة أو المقادير العليا التي تهدده بمثل ما تهدد به سائر بني الإنسان؟

إن الحضارة تعفيه من هذه المهمة مثلما تعفي سائر الناس، وبكيفية مماثلة. وإنه لما يلفت النظر أن جميع الحضارات تسلك هنا المسلك عينه. فالحضارة لا تتوقف لحظة واحدة في أدائها لمهمة الدفاع عن الإنسان ضد الطبيعة، ولكنها تنشدها بوسائل أخرى. والمهمة هنا متعددة الوجوه: فالإنسان المفعم بشعوره الخاص بعزّته وكرامته، والمعرَّض على الدوام للتهديد، يصبو ويتطلع إلى عزاء وترضية؛ فالكون والحياة لا بدّ من تحريرهما من مظاهرهما المرعبة؛ ثم إن الفضول البشري إلى المعرفة، الذي لا شك في أن الحافز إليه مصلحة عمليّة بالغة القوة، يتطلب جواباً.

الخطوة الأولى إذاً في هذا الاتجاه هي بحدّ ذاتها تجلية عظيمة. وجوهرها «أنسنة» الطبيعة. فنحن لا نستطيع أن نواجه قوى ومقادير لاشخصية: فهي تبقى غريبة وأجنبية عنا أبداً. لكن إذا كانت نفس الأهواء التي تموج في نفوسنا تضطرم في قلب عناصر الطبيعة، وإذا لم يكن الموت نفسه أمراً عفوياً بل فعل عنيف ناجم عن إرادة شريرة، وإذا كنا نحن أنفسنا محاطين في كل مكان من الطبيعة بكائنات تشبه الآدميين الذين يحيطون بنا، فإننا نتنفس عندئذٍ الصعداء، ولا نعود نشعر بالاستغراب إزاء ما هو خارق للطبيعة، ونستطيع بالتالي أن نتآلف نفسياً مع خوفنا الذي ما كنا لنعرف له معنى من قبل. وقد نبقى عزّلاً من السلاح، ولكننا لا نعود مشلولين بدون أي أمل، بل نستطيع على الأقل أن نردّ الفعل. بل لعلنا لسنا حتى عزّلاً من السلاح: إذ يسعنا بالفعل أن نلجأ في مواجهة تلك الكائنات العليا العنيفة إلى نفس الطرائق التي نلجأ إليها داخل مجتمعاتنا البشرية، فنحاول أن نتملّقها ونهدّئها ونرشوها، ونختلس بالتالي من خلال تأثيرنا هذا عليها جزءاً من سلطانها. وهذه الاستعاضة عن علم طبيعي بعلم نفسي لا توفّر لنا مجرد انفراج فوري ومؤقت، بل تدلّنا أيضاً على الطريق الواجب اتباعه للسيطرة على الوضع بإحكام أكبر.

ذلك أن هذه الوضعية ليست بالجديدة، بل لها نموذج بدئي طفلي، نموذج لا



تعدو في الواقع أن تكون استمراراً له. فقد سبق لنا أن وجدنا أنفسنا في ضائقة مماثلة، حين كنا أطفالاً صغاراً في مواجهة أهالينا. وكانت لنا دواعينا لنخشى جانب هؤلاء، ولا سيما والدنا، وإن كنا متأكدين في الوقت نفسه من حمايته لنا من الأخطار التي كنا نهابها آنذاك. هكذا وجد الإنسان نفسه منقاداً إلى التقريب بين هاتين الوضعيتين، وهذا ما تجد فيه الرغبة ضالّتها على غرار ما يحدث في الأحلام. فالنائم إذا ما ساوره هاجس الموت، الذي يهدده بنقله إلى القبر، يعرف عمل الحلم كيف يختار الظرف الذي يتحول فيه ذلك الموت الذي تخشاه النفس إلى تحقيقٍ لرغبة، فيجد الحالم نفسه وقد انتقل على سبيل المثال إلى قبر إتروري[1]، نزل إليه على ما يظن بملء إرادته إرضاء لاهتماماته بعلم الآثار. وبالمثل، إن الإنسان لا يكتفي بأن يجعل من قوى الطبيعة محض كائنات إنسانية يسعه أن يُقيم معها علاقات شبيهة بتلك التي يقيمها مع أقرانه ـ فهذا قد لا يتفق وما تحدثه في نفسه من شعور بتفوقها الساحق ـ ولكنه يضفي عليها أيضاً صفات الأب، ويحوّلها إلى آلهة، مقتدياً بذلك، لا بنموذج طفلي فقط، بل أيضاً بنموذج نسالي[2]، كما حاولت أن أبيّن ذلك في موضع آخر[3].

ومع مرور الأزمان وتراكم الملاحظات الأولية عن نظامية ظواهر الطبيعة وقانونيتها، تتجرد القوى الطبيعية من القسمات البشرية المخلوعة عليها. لكن ضائقة بني البشر تبقى كما هي، ويبقى معها الحنين إلى الأب وإلى الآلهة. وتحتفظ الآلهة بمهمتها المثلّثة التي يفترض بها أن تؤديها: تعزيم قوى الطبيعة[4]، مصالحتنا مع قسوة الأقدار كما تتجلى في الموت بوجه خاص، وأخيراً تعويضنا عن الآلام والأوصاب التي تفرضها الحياة المتمدينة المشتركة على الإنسان.

١ ـ إتروري: الاسم القديم لمقاطعة توسكانا الإيطالية التي كانت مركزاً لحضارة عريقة منقرضة، وقد اكتشفت فيها آلاف القبور التي تعود إلى الألف الأول ق. م. ولا يستبعد بعض الباحثين أن يكون الطرواديون هم من أقاموا تلك الحضارة بعد سقوط مدينتهم وارتحالهم عنها بحراً. «م».

٢ ـ نسبة إلى النسالة Phylogénie: علم تكوّن أنسال الكائنات الحية وتطورها. «م».

٣ ـ يشير فرويد هنا إلى ما كان كتبه قبل عام واحد في **الطوطم والتابو**. «م».

٤ ـ التعزيم: طرد الأرواح الشريرة. «م».



ولكن بين وظائف الآلهة الثلاث هذه يحدث شيئاً فشيئاً تحوّلٌ في التركيز على أهمية كل واحدة منها. فالبشر لا بدّ أن يلاحظوا في نهاية المطاف أن ظاهرات الطبيعة تحدث من تلقاء نفسها طبقاً لضرورات باطنة. صحيح أن الآلهة سادة الطبيعة، وأنهم هم الذين فطروها على ما هي عليه، ولكن في وسعهم الآن أن يدعوها وشأنها. وبالفعل، لا يتدخل الآلهة في مجرى الظاهرات الطبيعية إلا فيما ندر، وذلك حين يصنعون معجزة ما، كما لو أنهم يريدون أن يؤكدوا لنا أنهم لم يفقدوا شيئاً من قوتهم الأولية. أما فيما يتعلق بصروف الأقدار وخطوبها، فثمة هاجس مبهم وغير محبَّب للنفس ينذرنا بأنه لا سبيل إلى درء ضائقة الجنس البشري وحيرته. وهنا بالتحديد ينكشف عجز الآلهة: فلو أنهم هم الذين يرسمون الأقدار حقاً لما كان مفرّ من الاعتراف في هذه الحال بأن طرقهم يتعذر سبرها.

وقد اشتبه الشعب الأكثر موهبة من بين سائر شعوب العصور القديمة بأن المويرا[٥] يسْمُون مقاماً على الآلهة، وأن الآلهة أنفسهم يخضعون للقدر. وكلما فازت الطبيعة بمزيد من الاستقلال الذاتي، وكلما نفض الآلهة أيديهم منها وانسحبوا منها، تركزت التوقعات كافة أكثر فأكثر على مهمتهم الثالثة لتضحي الأخلاق هي ميدان اختصاصهم الفعلي. عندئذ تغدو مهمة الآلهة تدارك عيوب الحضارة ونواقصها والأضرار والخسائر التي تسبِّبها، والاهتمام بالآلام والأوجاع التي ينزلها البشر ببعضهم بعضاً بحكم حياتهم المشتركة، والسهر على التقيُّد بأنظمة الحضارة التي لا ينصاع لها البشر إلا على مضض بالغ. هكذا يُنسب أصل إلهي إلى أنظمة الحضارة، فترتفع إلى مستوى من الرفعة والسمو يتخطى المجتمعات البشرية، ويُعمَّم ذلك على نظام الطبيعة وتاريخ العالم.

على هذا النحو تتكون ذخيرة من التصورات، وليدة عن الحاجة إلى تلطيف الضائقة الإنسانية، منسوجة من المادة التي تقدمها ذكريات الضائقة التي كان

٥ ـ المويرا: الأقدار عند الإغريق. «م».



عليها الإنسان في طفولته الأولى كما في طفولة الجنس البشري. ويسير علينا أن ندرك أن الإنسان يشعر، بفضل هذه المكتسبات، بأنه محمي من جانبين: من جهة أولى من أخطار الطبيعة والقدر، ومن الجهة الثانية من الأضرار التي يتسبّب له بها المجتمع الإنساني. وهذا كله يعدل القول بأن الحياة، في هذه الدنيا، تعمل في خدمة تدبير سامٍ أعلى، تدبير يصعب التكهن بطبيعته، لكنه ذو صلة، بكل تأكيد، بكمال كينونة الإنسان. والأرجح أن موضوع هذه الترقية وهذا التعظيم سيكون الشطر الروحي من الإنسان، الروح التي انفصلت بمرّ الزمن عن الجسد ببطء بالغ وعلى مضض شديد. فكل ما يحدث في هذه الدنيا ينبغي أن يعدّ تنفيذاً لمقاصد عقل يسمو على عقلنا، عقل يدبِّر جميع الأمور على أحسن وجه، أي لخيرنا، وإن سلك دروباً ومنعرجات يصعب تتبُّعها. وعلى كل منا تسهر عناية إلهية رفيقة، غير صارمة إلا في الظاهر، عناية لا تسمح بأن نصير ألعوبة في أيدي القوى الطبيعية الماحقة العادمة الشفقة. وحتى الموت بالذات ليس اضمحلالاً وفناء، ليس عودة إلى حيث اللاحياة واللاتعضية، وإنما هو بداية ضرب جديد من الوجود، مرحلة على طريق تطوّر أسمى وأرفع. أما فيما يتعلق بالوجه الثاني للمسألة، فإن القوانين الأخلاقية التي قامت عليها حضاراتنا هي عينها التي تسوس الكون؛ بيد أن هناك على هذا المستوى محكمة عليا تسهر على ضمان التقيّد بها بقوة أعظم وبمنطق أشدّ تماسكاً بما لا يُقاس. فالخير يجد على الدوام في نهاية المطاف ثوابه، كما يجد الشرّ عقابه، إن لم يكن في هذه الحياة الدنيا، فعلى كل حال في الحياة اللاحقة التي تبدأ بعد الموت. فيومئذ ستُمحى من لوح الوجود، على ما يقال لنا، كل مخاوف الحياة وآلامها وفظائعها؛ وستحمل إلينا الحياة بعد الموت ـ التي ستكون بمثابة استمرار لحياتنا الأرضية مثلها مثل الشطر غير المنظور من الطيف الضوئي عندما ينضمّ إلى الشطر المنظور ـ كل الكمال وكل المُثُل العليا التي يمكن أن تكون قد أعوزتنا في هذه الدنيا الدنية. ولن تكون الحكمة السامية التي توجّه هذه المقادير، والطيبة والعدالة الفائقتان اللتان تتجلّى بهما فيها، سوى سجايا الكائنات الإلهية التي فطرتنا وفطرت الكون معنا. أو هي

بالأحرى سجايا الباري الواحد الأحد الذي تجسّدت وتكثّفت فيه، في عصرنا الحضاري هذا، جميع آلهة الأزمنة البدائية. ولم يكن شعور الاعتزاز والفخر، الذي خالج أول شعب في التاريخ حقق مثل ذلك التكثيف والتركيز للصفات الإلهية، بالشعور الباهت[٦]. فقد سلّط بذلك الضوء على النواة الأبوية المستترة، لكن الماثلة دوماً، في جميع الوجوه الإلهية. وكان ذلك، في واقع الأمر، عودة إلى البدايات التاريخية لفكرة الإله. أما وقد أصبح الإله الآن واحداً أحداً، فقد بات في الإمكان أن تتلبس علاقات الإنسان به صميمية علاقات الابن والأب ووثاقتها. ومن بذل في سبيل الأب بقدر ما بذل، لا بدّ أن تساوره الرغبة في أن يلقى على ذلك ثواباً، كأن يكون على الأقل الابن الوحيد الأثير لدى الأب، أي الشعب المختار. وفي لاحق الأزمان ادّعت أميركا الورعة بدورها أنها أرض الله الوحيدة[٧]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار شكلاً محدداً من الأشكال التي يعبد بها الإنسان الإله، فقد يكون لهذا الادعاء ما يبرره[٨].

بديهي أن التصوّرات الدينية التي لخّصناها فيما تقدم قد نالها تطور مديد، وتبنّتها في مختلف مراحلها حضارات شتى. وقد اخترت هنا واحدة من هذه المراحل التطورية، المرحلة التي تكاد تتطابق والمرحلة الأخيرة المتمثلة بالحضارة المسيحية الراهنة الخاصة بالعروق الغربية البيضاء. ويسير علينا أن نتبيّن أن مختلف الأجزاء التي يتألف منها هذا الجسم لا تتفق فيما بينها جميعاً، وأن هناك أسئلة عديدة هي من أشدها إلحاحاً قد بقيت بلا جواب، وأن المناقضة التي تنبجس عن التجربة اليومية لا تجد سبيلها إلى التخريج والتسوية إلا ببالغ المشقة. لكن تلك التصوّرات ـ التصوّرات الدينية بأوسع معنى الكلمة ـ تُعدّ في وضعها الراهن أثمن

٦ ـ الإشارة هنا إلى شعب التوراة. «م».

٧ ـ بالإنكليزية في النص: God's own country. «م».

٨ ـ هذا تلميح من قبل فرويد إلى العلاقة بين الطهرانية الأمريكية والروح الرأسمالية كما كان أبرز ذلك عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في كتابه الصادر عام ١٩٢٠ **الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية**. «م».



تراث للحضارة وأرفع قيمة في مستطاعها أن تقدمها للمشاركين فيها؛ قيمة تُعتبر أسمى من كل تلك التقنيات التي تجعل كل وكدها انتزاع ما في الأرض من كنوز، أو توفير أسباب الحياة للبشر، أو التغلب على أمراضهم وقهر أدوائهم، إلخ. وعليه، يخيّل لبني الإنسان أنهم ما كانوا ليطيقوا الحياة لولا ما يعزونه إلى تلك التصوّرات من قيمة يزعمون أن لهم ملء الحق فيها. وهنا ينطرح السؤال: ما كنه هذه التصوّرات على ضوء علم النفس، وما منبع التوقير الرفيع الذي تحاط به؟ بل لن نحجم عن التساؤل: ما قيمتها الفعلية؟



ـ ٤ ـ

إن بحثاً يأخذ في تتابعه شكل مونولوج متواصل لا يعكِّره شيء لهو بحث لا يخلو من أخطار. فقد يستسلم المرء بسهولة لإغراء إقصاء الأفكار التي قد تقطع عليه حواره مع نفسه، وينتابه بالمقابل إحساس بعدم اليقين، فيسعى إلى أن يخنقه تحت وطأة ثقة بالنفس مبالغ فيها. سأتصوّر إذاً أن أمامي خصماً يتابع محاجّتي بروح ارتياب وتشكك، وسأفسح له المجال هنا وهناك لكي يلقي كلمة[1]. ويتراءى لي أنه سيقول:

ـ «لقد استخدمتَ في أكثر من مرة العبارات التالية: إن التصوّرات الدينية هي من إبداع الحضارة، والحضارة هي التي تضع هذه التصوّرات في متناول المشاركين فيها؛ والحال أن هذه العبارات تبدو لي مستغربة بعض الشيء. أنا نفسي لا أستطيع أن أحدّد السبب، لكن لا يبدو لي أن المسألة من البديهيات حين يُقال إن الحضارة هي التي نظّمت توزيع ثمار العمل، أو الحقوق الخاصة بالمرأة والأولاد».

ـ بالرغم ممّا تقول، أعتقد أنه من حقّي الكلام على النحو الذي تكلمتُ به. فقد حاولتُ أن أبيّن أن التصوّرات الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر فتوحات الحضارة ومنجزاتها: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوُّق الطبيعة

١ ـ بدءاً من الفصل الرابع هذا وحتى نهاية الكتاب سيتخذ **مستقبل وهم** شكل حوار مع «خصم» يناقض تحليل فرويد للظاهرة الدينية. وهذا الخصم الذي لا يسمِّيه فرويد هو في الواقع القسّ السويسري أوسكار بفستر (١٨٧٣ ـ ١٩٥٦) الذي كان أول من طبّق في مجال علم التربية النظريات التحليلية النفسية، والذي كان فرويد أطلق عليه اسم «رجل الله العزيز». وقد ردّ بفستر على كتابه بمقال في العدد ١٤، ١٩٢٨، من مجلة **إيماغو** عنوانه: **وهم مستقبل**. وبدوره ردّ عليه فرويد، في رسالة شخصية منه إليه، بأنه كما أراد في كتابه «**مسألة مزاولة التحليل النفسي من قبل غير الأطباء**» أن يحمي التحليل النفسي من الأطباء، كذلك أراد في **مستقبل وهم** أن يحميه من الكهنة. «م».



الساحق. وإلى ذلك يضاف دافع ثانٍ: الرغبة الملحّة الآسرة في تصحيح نواقص الحضارة، تلك النواقص التي تترك وقعاً أليماً في النفس. فضلاً عن ذلك، فإنه من مطلق الصحة أن نقول إن الحضارة هي التي تهب الأفراد تلك التصوّرات، إذ إنه يلفاها موجودة من قبله، مقدّمة إليه على طبق جاهز، ويعجز عن اكتشافها لو أراد أن يكتشفها من تلقاء نفسه. إنها تراث سلسلة من الأجيال، تراث يرثه، يتلقاه، مثله في ذلك مثل جدول الضرب والهندسة... إلخ. صحيح أن بين الأمرين فرقاً، لكنه يكمن في موضع آخر، وليس في وسعنا هنا بعد أن نزيح النقاب عنه. ولعل شعور الغرابة الذي أشرتَ إليه يرجع جزئياً إلى اعتيادنا على تصوير ذلك التراث من التصوّرات الدينية لأنفسنا باعتباره وحياً منزلاً. لكن هذا بذاته، ومن الأساس، جزء من النظام الديني، وهذا ما يحمل الناس على أن يُسقطوا من الاعتبار كل التطور التاريخي المعروف لتلك التصوّرات وتنوُّعها بحسب اختلاف العصور وتباين الحضارات.

ـ «ثمة نقطة أخرى تبدو لي مهمة. فأنت تشتق أنسنة الطبيعة من الحاجة التي تخامر الإنسان إلى أن يضع حدّاً لحيرته وضياعه وضائقته أمام قوة الطبيعة المخيفة، الأمر الذي يتيح له أن يقيم علاقة معها وأن يؤثّر عليها في خاتمة المطاف. لكن مثل هذا التعليل يبدو من حشو الكلام. فالإنسان البدائي لا خيار له: فهو لا يملك طريقة أخرى في التفكير. فمن الطبيعي عنده، بل من شبه الفطري، أن يسقط ماهيته الخاصة على العالم الخارجي، وأن ينظر إلى جميع الأحداث التي يلاحظها وكأنها من صنيع كائنات مشابهة له في واقع الأمر. ذلك هو منهجه الأوحد في الفهم. وهذا ليس من بديهيات الأشياء بالمرة، وإنما هي على العكس مصادفة تدعو إلى العجب أن نرى الإنسان يفلح في تلبية واحدة من أهمّ حاجاته بمجرد أن يترك المجال حراً أمام استعداداته الطبيعية».

ـ لا أجد ذلك يبعث على العجب الشديد. فهل تعتقد أن فكر البشر لا يملك أي دافع عملي، وأنه لا يعدو أن يكون تعبيراً عن فضول متجرِّد وغير مغرض؟ هذا مستبعد. بل أعتقد بالأحرى أن الإنسان، حين يشخِّص قوى الطبيعة، يقتدي مرة أخرى بنموذج طفلي. فقد تعلم من الأشخاص الذين يؤلفون محيطه الأول



أنه لا بدّ له من أن يقيم معهم علاقة إذا كان يريد التأثير عليهم. ولهذا نراه يسلك المسلك نفسه فيما بعد، وللغرض نفسه، مع كل ما يصادفه في دربه. إنني لا أناقض بذلك ملاحظتك ذات الطابع الوصفي: فمن الطبيعي بالفعل لدى الإنسان أن يشخِّص كل ما يريد فهمه حتى تمكنه السيطرة عليه فيما بعد ـ فالسيطرة النفسية هي التي تمهِّد الميدان أمام السيطرة المادية ـ لكنني أقترح علاوة على ذلك دافعاً ومنشأ لتلك الطريقة الخاصة في التفكير الإنساني.

ـ «هناك أيضاً نقطة ثالثة. فقد سبق لك أن عالجت في كتابك **الطوطم والتابو** مسألة أصل الأديان لكن الأشياء تبدّت، منذ ذلك الحين، في مظهر آخر. فعلّة كل شيء ترتدّ فيه إلى العلاقة بين الابن والأب. فالله هو أب موقَّر معظَّم، والحنين إلى الأب هو في جذر الحاجة الدينية. ولكنك اكتشفت بعدئذ، على ما يبدو، عاملاً آخر يتمثل بالضعف والضائقة البشريين، وهو العامل الذي جرت العادة بالفعل على عزو الدور الأول إليه في تكوين الأديان، وهأنتذا تحوِّل إلى الضائقة ومفرداتها كل ما كان في السابق عقدة أبوية. فهل أستطيع أن أسألك توضيحاً حول هذا التحول في تفكيرك؟»

ـ عن طيب خاطر، فأنا لم أكن أنتظر سوى هذه الدعوة. لكن هل يمكن حقاً أن يقال إن تفكيري قد تحوَّل؟ لم يكن قصدي في **الطوطم والتابو** أن أفسِّر أصل الأديان، بل فقط أصل الطوطمية. فهل نستطيع، من أي وجهة نظر معروفة لديك، أن نفسِّر لماذا كان الشكل الأول الذي تجلت فيه الألوهية الحامية الواقية هو الشكل الحيواني، ولماذا حُرّم قتل هذا الحيوان وأكله، ولماذا كان يُقتل مع ذلك مرة كل سنة ـ عادة احتفالية كبرى ـ ويؤكل على مائدة مشتركة؟ هذا بالضبط ما يحدث في الطوطمية. ولن نجني فائدة إذا دخلنا في نقاش لنعرف هل من المناسب أن نسمي الطوطمية ديناً. فللطوطمية صلات وثيقة بالأديان اللاحقة التي تظهر فيها آلهة وتتحول فيها الحيوانات الطوطمية إلى حيوانات الآلهة المقدسة. وأهم القيود الأولى التي تفرضها الأخلاق ـ حظر قتل الإنسان وحظر زنا المحارم ـ ترى النور في إطار الطوطمية. وسواء قبلت أو لم تقبل باستنتاجات **الطوطم والتابو**، فإنني آمل أن توافقني على أن هذا الكتاب، الذي ضمّ عدداً معيّناً من



الوقائع المنفردة الباعثة على الاستغراب الشديد، قد نسَّق بينها في كل واحد متلاحم.

أما السبب الذي قضى بألا يعود الإله الحيواني كافياً على المدى الطويل، فحلّ محله الإله الإنساني، فهذه مشكلة لم يمسّها **الطوطم والتابو** إلا مساً خفيفاً. كما أن هذا الكتاب لم يتطرق بتاتاً إلى ذكر مشكلات أخرى تتعلق بتكوين الأديان. لكن هل تعتقد أن مثل هذا التحديد أو الحصْر يعادل نفياً؟ إن عملي مثال جيد على الحدود التي يرسمها لنفسه الإسهام الذي يمكن أن تضطلع به الملاحظة التحليلية النفسية في حلّ المشكلة الدينية. وإذ أحاول الآن أن أمضي بهذا الإسهام إلى نهايته وبصراحة أكبر، فلا ينبغي لك الآن أن تتهمني بمناقضة نفسي مثلما كنت اتهمتني بأحادية الجانب. إن مهمتي هي بالطبع أن أبيّن الطريق التي تربط ما تقدَّم بي قوله يومذاك بما أفترضه الآن، الطريق التي تربط التعليل الظاهري بالتعليل العميق، أي ضائقة البشر وحاجتهم إلى الغوث والحماية بالعقدة الأبوية. فهذه الارتباطات لا يصعب الاهتداء إليها. فهي العلاقات التي تربط الضائقة الطفلية بالضائقة الراشدية التي هي استمرار واستطالة لها، وهذا بحيث يكون التعليل التحليلي النفسي لتكوين الأديان صورة طبق الأصل، كما هو متوقّع، عن المساهمة الطفلية في تعليله الظاهري. لنتصوّر في مخيلتنا الحياة النفسية للطفل الصغير. أنت تذكر، ولا بدّ، ما يتحدث عنه التحليل النفسي من اختيار للموضوع على منوال «البحث الطفلي عن سند»[٢] فالليبيدو يسلك طريق الحاجات النرجسية وينجذب إلى المواضيع التي تكفل إشباعها. هكذا تصبح الأم، التي تلبي نداء الجوع، الموضوع الأول للحب، وفضلاً عن ذلك، بكل تأكيد، الحامية الأولى من جميع الأخطار المبهمة التي تتهدد الطفل في العالم الخارجي. بل يجوز لنا أن نقول إنها تصبح الحامية الأولى من القلق والحصَر.

٢ ـ حرفياً: الاختيار الموضوعاني الاتكالي، وهي الترجمة التي اعتمدناها وسنعتمدها في جميع نصوص فرويد السابقة واللاحقة ، علماً بأن هناك اختلافاً بين المترجمين الفرنسيين أنفسهم إذ هناك من يعتمد تعبير Choix d'objet par Etayage, وهناك أيضاً من يعتمد تعبير Choix d'objet anaclitique ، أو تعبير "Choix de l'objet sur le type "chercher appui. «م».



وسرعان ما يحلّ محل الأم في هذا الدور الأب الأشد قوة وبأساً. ويبقى هذا الدور وقفاً على الأب على امتداد فترة الطفولة. بيد أن العلاقة بالأب تكون مشوبة بازدواجية وجدانية مثيرة للفضول. فالأب يشكّل بذاته خطراً، وربما بسبب العلاقة السابقة بالأم. وعليه، نراه يوحي بالمهابة والخوف بقدر ما يوحي بالحنين والإعجاب. وأمارات هذه الازدواجية تترك عميق بصمتها على الأديان كافة، كما أوضحت ذلك في **الطوطم والتابو**[٣]. وحين يتبيّن الطفل، وهو يشبّ ويترعرع، أنه مقضيّ عليه بأن يبقى أبد حياته طفلاً، وأنه لن يكون في مقدوره أبداً أن يستغني عن الحماية من القوى العليا والمجهولة، فإنه يضفي عندئذ على هذه القوى قسمات وجه الأب، ويبتدع لنفسه آلهة: آلهة يخشى جانبها ويسعى إلى أن يحظى بعطفها ويعزو إليها في الوقت نفسه مهمة حمايته. هكذا يتفق حنين الطفل إلى الأب مع ما يخامره من حاجة إلى حماية بحكم الضعف البشري؛ كما أن ردّ فعل الطفل الدفاعي حيال شعوره بالبلبلة والضائقة هو ما يخلع على الشعور عينه بالبلبلة والضائقة الذي يساور الإنسان الراشد ، والذي عنه يتولد الدين، سماته المميِّزة. لكن لا يدخل في قصدنا أن نتوغل إلى أعمق من ذلك في دراسة تطور فكرة الإله؛ وإنما شاغلنا هنا الذخيرة المتكوّنة من التصوّرات الدينية كما تنقلها الحضارة إلى الفرد.

٣ ـ استعار فرويد مفهوم الازدواجية الوجدانية هذا في **الطوطم والتابو** من الطبيب النفسي السويسري يوجين بلولر ليشير به إلى تظاهر عاطفتين متناقضتين كالحب والكره إزاء موضوع واحد. «م».




مكتبة
الفكر الجديد

ـ ٥ ـ

لنتابع الآن بحثنا: ما الدلالة السيكولوجية للتصورات الدينية، وفي أي باب يمكننا تصنيفها؟ ليس من السهل البتة، للوهلة الأولى، الإجابة عن هذا السؤال. وبعد أن نردّ العديد من الصيغ سنتمسك بالتالية: التصورات الدينية معتقدات، توكيدات تتعلق بوقائع العالم الخارجي (أو الداخلي) وعلاقاته، وهذه المعتقدات تعلّمنا أشياء لم نكتشفها بأنفسنا وتتطلب من جانبنا فعل إيمان. ولما كانت هذه المعتقدات تطلعنا على أهمّ ما في الحياة وعلى أكثر ما فيها إثارة للاهتمام، على ما يخيَّل إلينا، فإنها تحظى برفيع التقدير. فمن يجهلها يكن مطبق الجهل، أما من يدمجها بعلمه فيسعه أن يعتبر نفسه مالكاً لمعرفة عظيمة الغنى.

هناك بالطبع «معتقدات» عديدة من هذا النوع، ومدارها على الأشياء الأكثر تنوعاً في هذا العالم. وكل ساعة يقضيها المرء على مقاعد الدراسة تزيده امتلاء بها. لنأخذ كمثال درس الجغرافيا. كان يُردَّد على مسامعنا في المدرسة أن كونستانس تقع على بحيرة البودنسي[1]. وتضيف أغنية طالبية: من لا يصدق ذلك فليذهب ليرى بنفسه! وقد شاءت الصدفة أن أذهب إلى هناك، وفي وسعي أن أجزم: إن تلك المدينة الجميلة تقع على ضفة مسطّح رحب من الماء يُطلق عليه جميعُ سكان الجوار اسم البودنسي. وهكذا أكون قد بتُّ على يقين تامّ الآن من أن ذلك الادعاء الجغرافي صحيح. لكنني أتذكر بهذه المناسبة تجربة معاشة أخرى مثيرة فعلاً للفضول.

وجدت نفسي ذات يوم، ولأول مرة في حياتي بعد أن أدركت سن النضج،

---

١ ـ بودنسي: بحيرة تفصل بين سويسرا وألمانيا يغذيها نهر الراين وعليها تقع مدينة كونستانس الألمانية. «م».



في أثينا على تلة الأكروبول[٢]، بين أنقاض المعبد، أجيل الطرف في البحر الأزرق. كان يخالط فرحي شعور بالدهشة يحدوني إلى القول: «الأشياء هي إذاً فعلاً كما كانوا يعلِّموننا إياها في المدرسة! فهل يعني هذا أن إيماني بما كنت أسمعه كان بالغ الوهن والسطحية كيما ينتابني اليوم ما ينتابني من دهشة شديدة!». لكنني لا أريد أن أعلّق وزناً أثقل مما ينبغي على هذا الحادث: فثمة تفسير آخر ممكن لدهشتي، تفسير لم يخطر لي ساعتئذ في بال، وهذا التفسير هو من طبيعة ذاتية مطلقة وذو صلة أيضاً بالطابع الخاص للمكان[٣].

إن جميع «المعتقدات» التي من هذه الشاكلة تتطلب الإيمان بما تدّعيه، لكنها لا تترك هذا الادعاء بلا ركائز يقوم عليها. فهي تقول عن نفسها إنها خلاصة جهود طويلة في مجال المعرفة، تستند إلى الملاحظة، وكذلك، بكل تأكيد، إلى الاستدلال العقلي. وهي تهدي ذاك الذي عقد النية على أن يعاود بنفسه جميع تلك الجهود بدلاً من أن يقبل بتلك النتيجة جاهزة، أقول: إنها تهديه إلى الطريق الواجب اتباعها. ويُحسب هنا على الدوام حساب لمصدر المعرفة التي عن طريقها يمكن أن يصل الإنسان إلى تلك المعتقدات حين لا يكون هذا المصدر، كما في التوكيدات الجغرافية، بديهية مسلماً بها. على سبيل المثال: إن للأرض شكل كرة، ومن البراهين التي تقدّم على كرويتها تجربة نواس فوكو[٤]، وتحركات الأفق، وإمكانية الطواف البحري حول الأرض. ولما كان من المتعذر ـ هذا أمر يستطيع كل إنسان إدراكه ـ إرسال جميع أولاد المدارس للقيام بجولة حول العالم، فإن الأساس الذي يُبنى عليه التعليم المدرسي، والحالة هذه، هو الإيمان والتسليم، لكن يظل معلوماً أن طريق الاقتناع الشخصي يبقى مفتوحاً دوماً.

لنحاول أن نطبق الروائز نفسها على المعتقدات الدينية. ولنتساءل: ما الأساس

---

٢ ـ الأكروبول: حرفياً المدينة العليا ـ وأكروبول أثينا هو مجموعة معابد لآلهة الميتولوجيا اليونانية. وقد كان فرويد زاره عام ١٩٠٤. «م».

٣ ـ الإحالة الضمنية هنا إلى رسالة فرويد إلى رومان رولان المعنونة: **اضطراب في الذكرى عند الأكروبول**. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٤ ـ نواس اخترعه الفيزيائي الفرنسي جان ليون فوكو (١٨١٩ ـ ١٨٦٨) لإثبات كروية الأرض. «م».



الذي تستند إليه مطالبتها إيانا بالتصديق والإيمان؟ ثمة ثلاثة أجوبة على ذلك لا يجمع بينها رباط مكين. فتلك المعتقدات تستأهل، أولاً، التصديق لأن أسلافنا الأوائل كانوا يؤمنون بها. ونحن نملك، ثانياً، أدلة وبراهين يعود تاريخها إلى تلك الأزمنة البدائية بالتحديد، وقد تناقلتها الأجيال حتى وصلت إلينا. ومن المحظور، ثالثاً وأخيراً، طرح مسألة صحتها. فهذه فعلة متهورة كانت تُعاقب في الماضي بأصرم القصاص، ولا يزال المجتمع إلى اليوم ينظر بعين الاستهجان إلى من يتجرأ على تكرارها.

إن هذه النقطة الثالثة هي التي لا بدّ أن تستثير شكوكنا إلى أقصى درجة. فمثل هذا الحظر لا يمكن أن يكون له بالفعل سوى دافع واحد أوحد: فالمجتمع يعلم مدى وهن الأساس الذي يقيم عليه عقائده الدينية. ولو كانت الحال على غير ما نقول لكان المجتمع وضع، بكل تأكيد، المادة الضرورية في متناول يد كل من يريد الوصول إلى اقتناع شخصي. ولهذا نتصدى، بشعور بالتشكك يصعب علينا إسكاته، لتمحيص الحجتين الباقيتين. فعلينا أن نؤمن لأن أسلافنا آمنوا. لكن هؤلاء الأسلاف كانوا أشد جهلاً منا بكثير، وكانوا يؤمنون بأشياء يتعذر اليوم قبولها. من الممكن إذاً أن تدخل المذاهب الدينية نفسها في هذا الباب. والأدلة، التي تركوها لنا ميراثاً، مدوّنة في نصوص يحيط بها هي نفسها الشك. فهذه النصوص تعجّ بالتناقضات والتعديلات والتدليسات. ولا يمكن الارتكان إليها حتى عندما تتكلم عن وقائع ثابتة. أما ما تدّعيه لنصّها الحرفي، أو على الأقل لمؤداه وفحواه، من وحي إلهي، فليس بذي وزن كبير، إذ إن هذا التوكيد يشكل هو نفسه جزءاً من تلك المنظومة المذهبية المطلوب تمحيصها والتحقّق منها، علماً بأنه لا يمكن لأي فرضية، كائنة ما كانت، أن تبرهن على نفسها بنفسها.

هكذا نصل إلى هذا الاستنتاج الغريب في نوعه: إن ذلك الجزء من ميراثنا الثقافي، الذي يمكن أن تكون له أعظم الأهمية بالنسبة إلينا، والذي من مهمته أن يفسّر لنا ألغاز الكون وأسراره وأن يؤالف بيننا وبين أوصاب الحياة، إن ذلك الجزء بالتحديد هو الذي يقوم على أقل الأدلة متانة وأكثر البراهين وهياً. والحقّ أننا ما كنا لنستطيع أن نسلّم حتى بواقعة ذات طابع حيادي مطلق، كواقعة إنجاب



الحيتان لصغارها بدلا مّن أن تضع البيض، لو كان البرهان عليها واهياً إلى هذا النحو.

إن هذا الوضع القائم هو في حدّ ذاته مشكلة سيكولوجية مثيرة لشديد الفضول. وأرجو أصلاً ألا يتصور أحد أن الملاحظات السابقة عن استحالة البرهان على المذاهب الدينية تنطوي ولو على قدر نزير من الجدة. فهذه الاستحالة كان معترفاً بها على مرّ الأزمان، وبالتأكيد أيضاً من قبل الأسلاف الذين أورثونا ذلك الميراث. فمما لا ريب فيه أن الكثيرين منهم ساورتهم عين الشكوك التي تساورنا نحن اليوم، لكن الضغط الذي كانوا يرزحون تحته كان أقوى من أن يجرؤوا على الإفصاح عنها. ومنذ ذلك الحين تقلّب كثيرون من بني البشر على فراش عذاب الشكوك نفسها، تلك الشكوك التي كان بودّهم لو يخنقونها ويكتمون أنفاسها لاعتقادهم بأن الإيمان واجب عليهم وفريضة. ومن جراء هذا النزاع كان مآل العديد من العقول الذكية اللامعة إلى الفشل، كما تثلمت وتآكلت شكائم قوية كثيرة بنتيجة التسويات التي أرادت أن تخرج بواسطتها منه.

إذا كانت جميع الأدلة والبراهين التي تُساق لتأكيد صحة المعتقدات الدينية تُستقى من الماضي، فقد تساورنا الرغبة، والحالة هذه، في أن نلقي نظرة سريعة حوالينا حتى نرى إن لم يكن في استطاعة الحاضر، الذي يسهل علينا أن نصدر عليه حكماً قياساً إلى الماضي، أن يقدِّم هو أيضاً أدلة وبراهين مماثلة. فلو أفلحنا عن هذا الطريق في تحرير جزء صغير واحد من النظام الديني من الشك والريبة، لأمكن لهذا النظام أن يكتسب في مجمله قابلية هائلة للتصديق. وهنا بالتحديد يتدخل نشاط من يناجون الأرواح ويستحضرونها، فهم كلهم ثقة ويقين بأن نفس الفرد تبقى على قيد الحياة، ويريدون أن يبرهنوا لنا على أن هذا البند من بنود المعتقد الديني لا يقبل مماراة أو تشكيكاً. لكنهم لسوء الحظ لم يتوصلوا إلى دحض حقيقة أن الأشباح وتظاهراتها الروحية ليست إلا من نتاج نشاطهم النفسي هم بالذات. فقد استحضروا أرواح عظام الرجال وأشهر المفكرين، لكن جميع تظاهرات هؤلاء والمعلومات المستقاة منهم كانت على درجة من السذاجة

والتفاهة بحيث يتعذر علينا أن نؤمن بشيء آخر سوى قدرة الأرواح على التكيّف مع مستوى الناس الذين استحضروها.

ينبغي الآن أن نشير إلى محاولتين تدللان كلتاهما على مجهود متشنج للتملص من المشكلة: الأولى مبنية على العنف وقديمة، والثانية أريبة حاذقة وحديثة. الأولى هي قانون آباء الكنيسة عن الإيمان Credo quia Absurdum[٥]. وهذا يعدل القول بأن المذاهب الدينية لا تخضع لمقتنيات العقل والمنطق، بل تتعالى عليهما. وعليه، إن الإحساس بحقيقتها لا بدّ أن يكون داخلياً، بدون أن تكون بنا حاجة إلى فهم هذه الحقيقة وإلى تعقّلها. بيد أن قانون الإيمان هذا لا أهمية له إلا بقدر ما يكون عقيدة شخصية واعترافاً ذاتياً، أما بصفته مرسوماً فإنه لا يُلزم أحداً. هل يمكن أن أكون مرغماً على تصديق جميع الإحالات؟ وإذا لم يكن الجواب بالإيجاب، فما الداعي لأن أُلزم بتصديق تلك الإحالة بعينها؟ الحق أنه ليس ثمة سلطة تعلو على سلطة العقل، ولا حجة تسمو على حجته. وإذا كانت حقيقة المذاهب الدينية مرهونة بتجربة داخلية تشهد على تلك الحقيقة، فما العمل بجميع أولئك الناس الذين لا تقع لهم مثل تلك التجربة النادرة؟ في وسعنا أن نطلب من جميع الناس أن يستخدموا العطية التي مُنحت لهم: العقل، لكننا لا نستطيع أن نفرض على الجميع التزاماً مبنياً على أساس دافع لا وجود له إلا لدى حفنة ضئيلة للغاية منهم. وإذا كان قد حصل لك، خلال لحظة الوجد التي استولت على جماع كيانك، اليقين الراسخ بحقيقة المعتقدات الدينية وصحتها، فبمَ يمكن أن يهمّ ذلك الآخرين؟

أما المحاولة الثانية فهي محاولة فلسفة «كما لو أن»[٦]، ومؤداها: إننا نقبل بأن

---

٥ ـ باللاتينية في النص، وتعني «أؤمن به لأنه محال». وهذا القول يُنسب إلى القديس أوغسطينوس. ولكن قائله في الواقع هو اللاهوتي القرطاجي ترتوليانس (نحو ١٥٠/٢٢٠ م.) الذي تحوَّل عن الوثنية إلى المسيحية وأُعتبر أعظم لاهوتي في عصره، وإن يكن انتسابه إلى الهرطقة المونتانية منع الكنيسة من تطويبه أباً من آباء الكنيسة. وقد قال قولته تلك في كتابه **جسد المسيح** في معرض كلامه عن قيامة المسيح إذ قال:«هذا مما يُصدَّق لأنه غير معقول». «م».

٦ ـ **فلسفة كما لو أن** Die Philosophie des Als ob: هو عنوان كتاب شهير لهانز فايهنغر (١٨٥٢ ـ ١٩٣٣)، الفيلسوف الألماني المتخصص بالدراسات الكانطية. وأطروحته المركزية أن الفكر يتألف من أوهام وتخيّلات تمكّننا من التكيُّف، ولكنها لا تمثل الواقع والحقيقة. «م».



ندرج في عداد عملياتنا المعرفية ضروباً شتّى من الفرضيات، حتى منها تلك التي يتجلى لنا بكل وضوح افتقارها إلى أساس، بله إحالتها ومخالفتها للعقل. ونحن نطلق على هذه الفرضيات اسم التخيُّلات أو الأوهام. لكن لا مناص لنا، بحكم أسباب عملية متعددة، من أن نتصرف «كما لو أننا» نؤمن بهذه التخيُّلات والأوهام. وفي هذا الباب بالتحديد تدخل العقائد الدينية، بالنظر إلى أهميتها المنقطعة النظير في الحفاظ على المجتمعات البشرية وصيانتها(٧). والحق أن مثل هذه الحجج ليست بعيدة غاية البعد عن «أنني أؤمن به لأنه محال»، لكنني أعتقد أن الفيلسوف هو وحده الذي يستطيع أن يتخيَّل مطلباً كمطلب «كما لو أن». أما الإنسان الذي لا يتأثر فكره بحذلقات الفلسفة، فلا يمكنه أبداً أن يسلِّم بذلك. فهو لا يرى مجالاً لإضافة شيء جديد بعد أن يكون مخاطبه قد أقرّ بأن الأمر محال ومخالف للعقل. وليس في وسعنا أن نطلب إليه أن يتخلى، حين تكون المسألة متعلقة بمصالحه الأكثر حيوية على وجه التحديد، عن الضمانات التي يطالب بها أصلاً بخصوص جميع أنشطته الاعتيادية. وإني لأتذكر هنا واحداً من أولادي تميَّز، منذ نعومة أظفاره، بحسٍّ بالواقع شديد البروز. ففي حين كان سائر أولادي يصغون بخشوع إلى حكاية من حكايا الجنيات، كان هو ينبري ليسأل: «أهي قصة حقيقية؟». فإذا ما جاءه الجواب بالسلب، أدار ظهره وابتعد بادي الازدراء. وفي مقدورنا أن نتوقع أن يسلك بنو الإنسان عما قريب المسلك نفسه حيال حكايا الجنيات الدينية بالرغم من شفاعة «كما لو أن».

بيد أنهم لا يزالون إلى اليوم يسلكون غير هذا المسلك. وقد كان للتصورات الدينية في الأزمنة الغابرة أعظم نفوذ وأقوى تأثير على البشرية، بالرغم من افتقارها

---

٧ ـ لا أحسب نفسي مقترفاً جوراً إذا جعلت واضع فلسفة «كما لو أن» يدافع هنا عن وجهة نظر ليست غريبة عن مفكرين آخرين كذلك. فلنقرأ ما يقوله هـ .فايهنغر في فلسفة **كما لو أن**، الطبعة السابعة والثامنة، ١٩٢٢، ص ٦٨: «إننا ندرج في عداد الأوهام والتخيُّلات لا العمليات النظرية الحيادية فحسب، بل أيضاً إنشاءات فكرية تشيّدها أنبل العقول، وتأسر قلوب أنبل شطر من الإنسانية، فلا تعود تطيق أن تُنتزع منها. على كل حال، ليس في نيتنا البتة أن نفعل ذلك: فنحن لن نمسّ هذه الإنشاءات الفكرية من حيث أنها أوهام وتخيُّلات عملية؛ أما من حيث أنها حقائق نظرية فمآلها إلى الموت والزوال».



بلا مراء إلى المصداقية. وهذه في الحقيقة مشكلة سيكولوجية جديدة تحتِّم علينا أن نتساءل فيمَ تكمن القوة الباطنة لهذه العقائد، وما الظروف التي تدين لها بتلك الفاعلية المستقلة عن رقابة العقل؟



ـ ٦ ـ

أعتقد أنه تمّ لنا الإعداد إعداداً كافياً للإجابة عن ذينك السؤالين. وإننا لواجدونها حين نوجّه أنظارنا نحو المنشأ النفسي للتصورات الدينية. فهذه التصورات، التي تطرح نفسها على أنها عقائد، ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل واللتفكير، وإنما هي توهمات، تحقيق لأقدم رغبات البشرية وأقواها وأشدّها إلحاحاً. وسرّ قوتها هي قوة هذه الرغبات. وبالأصل، نحن نعلم ذلك: فالشعور بالخوف المرتبط بالضائقة الطفلية هو ما كان أيقظ الحاجة إلى الحماية ـ الحماية بالحب ـ وهي الحاجة التي لبّاها الأب. وإدراك الإنسان أن هذه الضائقة تدوم الحياة كلها هو ما جعله يتشبث بوجود أب، أب أعظم قوة وأشد بأساً هذه المرة. فالقلق الإنساني إزاء أخطار الحياة يسكن ويهدأ لدى التفكير بالسلطان الرفيق والعطوف للعناية الإلهية، كما أن تأسيس نظام أخلاقي للكون من شأنه أن يكفل تلبية مقتضيات العدالة، وهي المقتضيات التي لبثت في غالب الأحيان غير متحققة في الحضارات الإنسانية. ثم إن إطالة الحياة الأرضية بحياة مستقبلية من شأنها أن تقدِّم الإطار الزمني والمكاني الذي يفترض أن تتحقق فيه تلك الرغبات. ومن مقدمات المنظومة الدينية تُشتق وتتفرع أجوبة عن الأسئلة التي يطرحها الفضول البشري على نفسه بصدد الألغاز التالية: أصل الكون، العلاقة بين الجسد والروح... إلخ. ولكم يخفّ العبء على النفس الفردية حين ترى صراعات الطفولة المنبثقة عن العقدة الأبوية ـ وهي صراعات لم تُحلّ قط تمام الحل ـ وقد أسقطت عن كاهلها إذا صح التعبير وتلقت لها حلاً يقبل به الجميع.

حين أقول إن ذلك كله عبارة عن توهمات، فلا بدّ لي من تحديد معنى هذه الكلمة. فليس التوهم والخطأ شيئاً واحداً، كما أن التوهم ليس بالضرورة خطأ.



إن ما ذهب إليه أرسطو من أن الدود يتولد من النفايات[١] ـ وهو رأي لا يزال يعتنقه الجهلة من الناس ـ كان خطأ. كذلك خاطئ هو الرأي الذي كان يقول به جيل سابق من الأطباء من أن الهزع هو نتيجة للشطط الجنسي[٢]. ومن الخطأ أن نسمِّي هذه الأخطاء توهمات، في حين أن كريستوف كولومبس كان بالفعل واهماً عندما حسب أنه اكتشف طريقاً بحرية جديدة إلى الهند. وحصة الرغبة في هذا الخطأ جلية ظاهرة. ومن الممكن أن نطلق صفة الوهم على زعم من يزعم من ذوي النزعة القومية أن العروق الهندية ـ الجرمانية هي العروق البشرية الوحيدة المؤهلة للحضارة[٣]، أو أيضاً على اعتقاد من يعتقد أن الطفل كائن مجرد من الغريزة الجنسية، وهو الاعتقاد الذي تحطم للمرة الأولى على يد التحليل النفسي. والخاصية الأولى للوهم أنه متفرع عن رغبات إنسانية. وهو يقترب بذلك من الفكرة الهذائية في الطب النفسي، ولكنه يظل متميزاً عنها، وهذا بصرف النظر عن البنية المعقدة لهذه الأخيرة.

إن الفكرة الهذائية متناقضة جوهراً ـ ونحن نشدد على هذه الصفة ـ مع الواقع، على حين أن الوهم ليس بالحتم والضرورة خاطئاً، أي غير قابل للتحقيق أو متناقضاً مع الواقع. ذلك أنه في مستطاع فتاة وضيعة النسب أن توهم نفسها، على سبيل المثال، بأن أميراً من الأمراء سيأتي باحثاً عنها ليتزوجها. والحال أن ذلك ممكن، وقد حدثت فعلاً بعض حالات من هذا النوع. بيد أنه لأمر أبعد بكثير عن الاحتمال أن يأتي المسيح المنتظر ويفتتح العصر الذهبي: ومن يُدْعَ إلى إصدار حكم على هذا الاعتقاد فسيصنِّفه، تبعاً لموقفه الشخصي، إما في عداد الأوهام أو في عداد الأفكار الهذائية. وليس من اليسير عادة العثور على أمثلة من توهمات تكشفت لاحقاً عن أنها مطابقة للحقيقة. على أن توهم القدرة على

---

١ ـ أرسطو: **تاريخ الحيوان**: «ثمة ما يتولد من التربة المتفسخة أو من النباتات، وتلك هي حال العديد من الحشرات». هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٢ ـ الهزع Tabes dorsalis: مرض اختلاجي يصيب حبال النخاع الشوكي من جراء الإصابة بالزهري العصبي. «م».

٣ ـ العِرق الهندي/الجرماني: أسطورة أصول قال بها منظِّرو القومية الألمانية في القرن التاسع عشر وتبناها بحماسة فائقة النظام النازي. «م».



تحويل جميع المعادن إلى ذهب لدى أهل الخيمياء يمكن أن يندرج في عداد تلك الأمثلة. وقد خفّت الآن كثيراً الرغبة في امتلاك الذهب الكثير، في امتلاك أكبر قدر ممكن من الذهب، بعد أن تطوّر فهمنا لطبيعة الغنى وشروطه. على أن الكيمياء لم تعد مع ذلك تعتبر تحويل المعادن إلى ذهب من مستحيلات الأمور. هكذا نسمي توهماً كل اعتقاد تكون الغلبة في حوافزه ومعللاته لتحقيق رغبة من الرغبات، ونحن لا نقيم اعتباراً في ذلك لعلاقات هذا الاعتقاد بالواقع، تماماً كما أن التوهم عينه يعزف عن السعي إلى أن يجد في الواقع توكيداً له.

لنعد، بعد هذه التوضيحات، إلى العقائد الدينية. ولنكرر من جديد: إن هذه العقائد جميعها أوهام، لا سبيل إلى إقامة البرهان عليها، ولا يمكن أن يُرغم أي إنسان على أن يعدّها صحيحة وعلى أن يؤمن بها. وبعض هذه الأوهام بعيدة الاحتمال وصعبة التصديق للغاية، ومتناقضة أشدّ التناقض مع كل ما تعلمناه، ببالغ المشقة، عن واقع العالم والكون، إلى درجة نستطيع معها أن نشبِّهها ـ مع أخذنا بعين الاعتبار كما هو واجب الفروق السيكولوجية ـ بالأفكار الهذائية. ومعظمها يصعب الحكم على قيمته الفعلية، ولا سبيل إلى دحضها كما لا سبيل إلى إثباتها. ومعلوماتنا لا تزال أوهى من أن يمكننا التطرق إلى تلك الأوهام عن قرب أقرب، من وجهة النظر النقدية. وألغاز الكون لا تتكشف لتقصِّينا وتنقيبنا إلا ببالغ البطء، وهناك أسئلة كثيرة لا يزال العلم عاجزاً إلى اليوم عن الإجابة عنها. بيد أن العمل العلمي هو الطريق الوحيد التي يمكن أن يقود إلى معرفة الواقع الخارجي. وإنه لمن التوهم أيضاً أن نتوقع أي شيء كان من الحدس أو من الاستبطان. فالحدس لا يمكن أن يعطينا سوى إشارات ـ صعبة التأويل ـ حول حياتنا النفسية، ولا يقدِّم لنا البتة أي معلومات تتعلق بالمسائل التي يجد لها المعتقد الديني بمنتهى اليسر أجوبة. ولن نكون إلا منتهكين للقدسيات لو أردنا أن نردم الثغرة طبقاً لهوانا وأن نحكم، تبعاً لمشاعرنا الشخصية، هل أن هذا الجزء أو ذاك من أجزاء النظام الديني مقبول بقدر أو بآخر. فهذه المسائل أهمّ، بل أكاد أقول أقدس من أن تعالج على هذا النحو.

لنستعدَّ هنا لسماع الاعتراض التالي: «إذا كان المتشكِّكون المتصلِّبون في



تشككهم يقرّون هم أنفسهم بأن المفترضات الدينية لا سبيل إلى دحضها أو تفنيدها عن طريق العقل، فلماذا لا يجوز لي أن أؤمن بها ما دامت حجج كثيرة تؤيدها: التقاليد، قبول الناس بها على عمومهم، وكل ما تنطوي عليه من عزاء للنفس؟»

ـ بالفعل، لماذا لا؟ فكما أنه لا يمكن أن يُرغم الشخص على الإيمان، كذلك لا يمكن أن يُرغم على عدم الإيمان. ولكن لا يخدعَن أحد نفسه بتصوره أنه يسلك بذلك طريق التفكير السليم. فلئن تكن هناك حجّة يمكن وصفها فعلاً بأنها حيلة وباب للتخلص، فهي بالضبط تلك الحجّة. إن الجهل جهل، ولا يجوز لأحد أن يتصوّر أنه لن تترتب عليه أي نتيجة البتة. والحق أنه ليس لأي إنسان عاقل أن يتصرف بمثل هذه الخفة في مجالات أخرى، أو أن يكتفي بمثل تلك المبررات الواهية لما قد يتخذه من أحكام ومواقف. وبالمقابل نجده لا يبيح لنفسه مثل هذا المسلك إلا في أسمى الأمور وأعظمها قدسية. وفي الواقع، إن جهوده هذه لا غرض لها سوى أن يوهم نفسه ويوهم الآخرين بأنه لا يزال متمسكاً بالدين بقوة، مع أنه نفض يديه منه في الحقيقة منذ زمن بعيد. والحق أنه عندما يكون الدين هو المطروح على بساط البحث تجد الناس يقترفون كل ضروب الكذب والحِطّة الفكريين. فالفلاسفة يتوسعون في معنى الكلمات حتى لا تعود تحتفظ بشيء من دلالتها الأصلية؛ وهكذا نراهم يطلقون اسم «الله» على أي تجريد مبهم يبتدعونه لاستعمالهم الخاص، ويصورون أنفسهم عندئذ على أنهم تأليهيون طبيعيون[٤]، وبالتالي مؤمنون في نظر الناس، بل قد يتباهون بأنهم توصلوا إلى تصور عن الله أسمى وأنقى، بالرغم من أن إلههم هذا لا يعدو أن يكون ظلاً لا قوام له، وخلواً من أي أثر من الشخصية القوية كما يرسمها المعتقد الديني. ولا يزال ثمة نقاد يصرّون على إطلاق صفة «التديُّن العميق» على كل إنسان يقرّ أمام كل الناس بما يراوده من شعور بتفاهة الإنسان وبالعجز البشري في مواجهة الكون، وهذا بالرغم من أن جوهر التديُّن لا يقوم على هذا الشعور، ولكن

٤ ـ التأليه الطبيعي Déisme: مذهب يقرّ بوجود الله وينفي في الوقت نفسه الوحي وكل شكل من أشكال التنزيل. «م».



بالأحرى على المسعى الذي يعقبه ويتفرّع منه، أي ردّ فعل الإنسان على ذلك الشعور في محاولة منه لاتقائه والتحصّن ضده. أما من لا يذهب إلى أبعد من ذلك، أما من يسلّم بكل تواضع بالدور الضئيل الذي يلعبه الإنسان في فسيح الكون، فهو بالأحرى شخص لامتديّن بأصدق معاني الكلمة.

إن اتخاذ موقف موجب أو سالب من مدى صحة المعتقدات الدينية لا يدخل في نطاق هذه الدراسة. حسبنا أننا تعرّفناها، في طبيعتها السيكولوجية، بصفتها محض أوهام. لكن ليس علينا أن نخفي أن هذا الاكتشاف يؤثر عميق التأثير على موقفنا من المسألة التي لا مناص من أن تبدو للكثيرين وكأنها أهم المسائل بإطلاق. إننا نعرف على وجه التقريب في أي عصر وعن أي ضرب من الناس تولّدت المعتقدات الدينية. وإذا علمنا أيضاً الدافع الكامن وراء ظهورها، يكون قد طرأ تبدل مرموق على الوجهة التي يجب أن يُنظر منها إلى المشكلة الدينية. ولسوف نقول: إنه لجميل ورائع حقاً أن يكون هناك إله فاطر للكون وعناية إلهية رؤوف ونظام أخلاقي للعالم وحياة ثانية، لكن من المثير للفضول فعلاً أن يكون هذا كله هو بالتحديد وبالضبط ما يمكننا أن نتمناه لأنفسنا. والأغرب من ذلك بعدُ أن يكون أسلافنا، الذين كانوا يئنّون تحت نير البؤس والجهل والعبودية، هم بالضبط من أمكن لهم التوصل إلى حلّ جميع ألغاز الكون العويصة تلك.



ـ ٧ ـ

حالما نسلِّم بكون المعتقدات الدينية أوهاماً ينطرح أمامنا سؤال جديد: أليست من طبيعة مماثلة أيضاً بعض المكتسبات الحضارية الأخرى التي تحظى بعالي تقديرنا والتي لا نتأبى أن تسيطر على حياتنا؟ أفلا ينبغي أن ننعت المبادئ الموجِّهة لمؤسساتنا السياسية بأنها أوهام هي الأخرى؟ والعلاقات بين الجنسين في قلب حضارتنا، ألا يعكرها وهم إيروسي أو سلسلة من الأوهام الإيروسية؟ بل لن نتردد، بمجرد أن تستيقظ شكوكنا، في أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: هل هناك أساس من الصحة لثقتنا بقدرتنا على اكتشاف بعض جوانب الواقع الخارجي بالاعتماد على الملاحظة والتفكير والمناهج العلمية؟ الحق أنه لا يجوز لأي شيء أن يمنعنا من تطبيق الشيء ذاته على طبيعتنا بالذات، أو من استخدام الفكر لنقد الفكر ذاته. هنا تنفتح أمامنا جملة من التقصيات والمباحث، ستكون نتيجتها حاسمة في بناء «تصور للعالم». ويحدِّثنا قلبنا، علاوة على ذلك، بأن تعبنا لن يضيع سدى في هذه الحال، وبأنه سيأتينا بتبرير، جزئي على الأقل، لما نشتبه به اشتباهاً. لكن كاتب هذه السطور لا يستشعر في نفسه القدرة على التصدي لمثل هذه المهمة الواسعة، ويرى نفسه بالتالي مكرهاً على أن يحدّ عمله بدراسة واحد فقط من تلك الأوهام: الوهم الديني.

بيد أن خصمنا يرفع هنا عقيرته ليهيب بنا أن قفوا، ويدعونا إلى تقديم تفسير لفعلتنا الذميمة:

ـ «إن الاهتمام بعلم الآثار اهتمام يُحمد عليه المرء بدون أدنى ريب. لكن لا يجوز له أن يجري تنقيبات أثرية إذا كانت الحفريات تقوِّض دعائم مساكن الأحياء، مما يهددها بأن تتداعى وتنهار وتدفن ساكنيها تحت أنقاضها. كذلك ليست المعتقدات الدينية موضوعاً يستعرض فيه المرء عضلاته الفكرية، كما لو أنه



موضوع مثل أي موضوع آخر. فعلى أساس هذه المعتقدات تقوم حضارتنا، وشرط بقاء المجتمع الإنساني أن تؤمن غالبية الناس بها. ولو أدخلنا في أذهان الناس أنه لا وجود لإله عادل وكلّي القدرة، ولا لنظام إلهي للكون، ولا لحياة ثانية، لشعروا للحال بأنهم معفون من كل التزام بالامتثال لقوانين الحضارة والتقيُّد بها. ولو رُفع كل حظر، وحُرِّر الفرد من كل خوف، لأطلق الإنسان العنان لغرائزه اللااجتماعية، الأنانية، ولسعى إلى فرض سلطانه وسيطرته. وبذلك ستعود إلى الظهور الفوضى التي توصَّلنا إلى وضع حدّ لها بعمل حضاري تمديني استغرق آلاف السنين. وحتى لو كنا نعلم ونستطيع أن نثبت أن الدين لا يطوي الحقيقة بين جناحيه، لكان واجباً علينا أن نلزم الصمت حيال ذلك وأن نسلك المسلك الذي تطالبنا به فلسفة «كما لو أن»، وهذا لصالح بقاء الجميع وسلامتهم! ثم إن هذا المشروع، فضلاً عن الخطر الذي يحفّ به، ينطوي على قسوة مجانية لا مبرر لها. فالعديد العديد من الآدميين يجدون في عقائد الدين عزاءهم اليتيم، وما كانوا ليتحملوا الحياة لولا هذا الغوث. وأنت تريد أن تسحب من تحت أقدامهم هذا السند من دون أن يكون لديك شيء أفضل تقدِّمه لهم بالمقابل. نحن نوافقك على أن العلم لم ينجز شيئاً كبيراً حتى الآن، ولكن حتى لو حقق تقدماً أوسع بكثير لما كفى البشر ولما سدّ حاجتهم. فللإنسان حاجات ملحّة أخرى لا يستطيع العلم الجاف أن يروي ظمأهم إليها؛ وإنه لمن المستغرب حقاً ـ بل إنها لذروة انعدام المنطق، بصريح العبارة ـ أن نرى عالم نفس شدّد على الدوام على مدى ثانوية المرتبة التي يحتلها العقل في حياة الإنسان بالمقارنة مع الحياة الغريزية، أقول: من المستغرب حقاً أن نرى عالم النفس هذا يبذل جلّ طاقته ليحرم البشر من إشباع لرغبائهم ويسعى إلى أن يعوِّضهم عنه بوجبة عقلية محض».

ـ ألا ما أكثرها من اتهامات في دفعة واحدة! ومع ذلك، أنا على استعداد للردّ عليها جميعاً، وحتى للدفاع عن الرأي القائل إن الحضارة تعرِّض نفسها، بتمسكها بموقفها الراهن من الدين، لخطر أكبر من ذاك الذي تعرِّض نفسها له بعدولها عنه. لكني لا أرى من أين أبدأ الإجابة.



لعلي سأبدأ بالتوكيد بأني أنا نفسي أعتبر مشروعي غير مؤذٍ ولا يترتب عليه أي خطر. والمبالغة هذه المرة في أهمية العقل لا تأتي مني. فإذا كان البشر هم فعلاً كما يصفهم خصومي ـ وليس لي أن أناقضهم في ذلك ـ فليس ثمة من خطر إذا تخلى واحد من الأتقياء الورعين عن إيمانه بعد أن تكون حججي قد أفحمته. ثم هل قلت شيئاً غير ما قاله قبلي، بصورة أكمل وأقوى وأفصح، أشخاص آخرون أكثر أهلاً للثقة مني؟ وأسماء هؤلاء الأشخاص معروفة للجميع، وأنا لن أسمّيهم لأنني لا أريد أن أبدو وكأني أضع نفسي في مصافّهم وأعتبر ذاتي واحداً منهم. وقد اكتفيتُ ـ وهذا هو الجانب الوحيد الجديد في عرضي ـ بأن أضفت إلى نقد المتقدمين العظام عليّ بعض الأسس السيكولوجية. ولا يجوز لنا في هذه الحال أن نتوقع أن تنجز هذه الإضافة وحدها ما عجزتْ عن تحقيقه المحاولاتُ السابقة. ولا شكّ في أنه من حق السائل أن يسألني لماذا أكتب أموراً يبدو لي عدم جدواها مؤكداً؟ لكننا سنعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

إن الإنسان الوحيد الذي يمكن أن يلحِق به نشرُ هذا الكتيب ضرراً هو أنا نفسي. فأنا أتهيأ من الآن لسماع بغيض اللوم، ولسوف أجد من يتهمني بالسطحية وبضيق الأفق وبانعدام المثالية وعدم القدرة على تفهم مصالح الإنسانية العليا. لكن هذه التقوّلات ليست جديدة عليّ من جهة أولى؛ ومن الجهة الثانية: حين يكون المرء قد وضع نفسه، منذ ريعان العمر، فوق استهجان معاصريه، فأنى له أن يهتم لهذا الاستهجان بعد أن تقدَّم به العمر وطعن في السن وبات متأكداً من اقتراب الساعة التي لن يعود يتأثر فيها بمحاباة الناس ولا بسخطهم وعدم رضاهم عنه؟ لقد كانت الحال تختلف في القرون المنصرمة: فقد كانت أشباه هذه الآراء تضمن لك يومئذ اختصار حياتك الأرضية وتتيح لك فرصة قريبة للغاية لتكوين ملاحظات شخصية عن الحياة في الآخرة[1]. بيد أنني أكرر أن تلك الأزمنة قد دالت وولّت، وأن مثل هذه الكتابات لم تعد تشكِّل في أيامنا هذه خطراً على مؤلفها. وأقصى ما يمكن أن يحدث هو أن يُمنع نشر كتابك أو ترجمته في هذا القطر أو ذاك. وهذا سيحدث، بالطبع وبالتحديد، في البلدان

١ ـ أي الإعدام، على المحرقة في الغالب، بتهمة الكفر. «م».



التي لا يساورها أدنى شك بصدد المستوى الرفيع لثقافتها. بيد أن المرء حين يكون قد جعل من نفسه المحامي بصفة عامة عن التنكر للأماني وعن الامتثال للقدر، فلا بدّ له أيضاً من أن يعرف كيف يتحمل هذه المضرّة.

وسأطرح عندئذ السؤال التالي: ألا يمكن على كل حال أن يلحق نشر هذه الدراسة الضرر بأحد ما؟ أجل، ولكن ليس بشخص ما، بل بقضية ما: قضية التحليل النفسي. فليس لي أن أنكر أن التحليل النفسي هو من ابتكاري، وقد أثار حتى الآن الريبة وسوء النية على نطاق واسع، فإذا ما تقدمتُ الآن بآراء مغيظة ومثيرة للنفور فلن يكون أسهل على الناس من تحويل مشاعرهم عن شخصي إلى التحليل النفسي. ولسوف يقول القائلون: ها قد بات في مقدورنا الآن أن نرى إلى أين يقود التحليل النفسي، فقد سقط القناع: إنه يقود إلى نفي الله ونفي كل مثل أعلى أخلاقي، مثلما كنا نشتبه بذلك دائماً. وحتى يحول أنصاره بيننا وبين التنبه لذلك جعلونا نعتقد أن التحليل النفسي ليس «تصوراً للكون» ولا يمكن البتة أن يصير كذلك.

إن كل هذه الجلبة ستحزّ في نفسي حقاً بسبب كثرة المتعاونين معي، ومن بينهم عدد محدود لا يشاطرني البتّة موقفي تجاه المسألة الدينية. بيد أنه سبق للتحليل النفسي أن صمد للكثير من العواصف، ولا بدّ له من أن يمرّ بهذه العاصفة أيضاً.

إن التحليل النفسي هو في الواقع منهج للبحث والتقصي، أداة حيادية شبيهة، إن جاز التعبير، بالحساب اللانهائي الصغر. فإذا توصل عالم من علماء الفيزياء، بفضل هذا الحساب، إلى أن يكتشف أن الأرض ستفنى وتضمحل في أجل محدد، فإن واحدنا سيتردد في عزو ميول تدميرية إلى الحساب نفسه، وسيتردد بالتالي في حظره وتحريمه. وليس في كل ما قلته هنا ضدّ القيمة الصدقية للدين ذرة واحدة كانت بحاجة إلى التحليل النفسي، فقد سبقني كثيرون غيري إلى قوله قبل أن يظهر التحليل النفسي إلى حيز الوجود بحقبة طويلة. ولو أمكن، من خلال تطبيق المناهج التحليلية النفسية، الوصول إلى حجّة جديدة ضد القيمة الصدقية للدين، فلن تكون الغلطة في هذه الحال، وأسفاه(٢)، إلا غلطة الدين

نفسه. بيد أن الذائدين عن حياض الدين سيكون لهم حقٌّ مماثل في استخدام التحليل النفسي لتقييم الأهمية الوجدانية للعقائد الدينية بحقّ قيمتها.

سأتابع مرافعتي: لقد أدى الدين بلا جدال خدمات جلى للحضارة، وأسهم واسع الإسهام في ترويض الغرائز اللااجتماعية، لكن ما أمكن له أن يغذّ السير بعيداً إلى حدّ كافٍ في هذه الوجهة. فقد حكم المجتمعات البشرية طوال ألوف من السنين، وأتيح له الوقت الكافي لإظهار ما هو قادر على تحقيقه. ولو حالفه التوفيق في توفير أسباب السعادة لغالبية البشر، وفي تعزيتهم والمؤالفة بينهم وبين الحياة، وفي تحويلهم إلى ركائز للثقافة والحضارة، لما عنَّ ببال أحد أن يتطلع إلى تغيير ما في وضع الأشياء الراهن.

لكن ماذا نرى بدلاً من ذلك؟ ثمة عدد هائل من الناس مستاؤون ومتذمرون من الحضارة، تاعسون بسببها، لا يستشعرونها إلا كنير ينبغي خلعه. وهؤلاء الناس يبذلون ما في وسعهم لتغيير هذه الحضارة، أو هم يشتطون إلى أبعد من ذلك بكثير في عدائهم لها، فلا تعود بهم رغبة في السماع عنها ولا في السماع عن تقييد الدوافع الغريزية ولجمها.

قد يعترض علينا معترض هنا بأن هذا الوضع ناشئ بالأحرى عن فقدان الدين لجزء من تأثيره على الجموع، وعلى وجه التحديد كنتيجة مؤسفة للتقدم العلمي. ونحن سنأخذ علماً بالمناسبة بهذا الإقرار وبالأسباب المبني عليها لكي نستخدمه فيما بعد في إثبات قصدنا، لكن الاعتراض نفسه لا يقوم على أساس من الصحة.

فمن المشكوك فيه أن يكون البشر في مجملهم قد عرفوا، في العهد الذي كان الدين يسود فيه بلا منازع، سعادة أكبر من تلك التي يعرفونها اليوم؛ وعلى كل حال ما كانوا، بالتأكيد، أكثر أخلاقية. فقد برعوا على الدوام في تحويل الأحكام الدينية إلى ممارسات خارجية، خارجين بالتالي على مقاصد هذه التعاليم. ولم يعدم الكهنة، الذين كانت وظيفتهم السهر على التقيُّد بالدين، وسيلة للتواطؤ معهم على نحو ما. وكانت رأفة الله تشلّ عدالته. وقد كان الناس يرتكبون المعاصي، ثم يقدِّمون الأضاحي أو يقرعون السن ندماً وتوبة، ويمسون من ثم أحراراً في ارتكاب المعاصي من جديد. وقد ارتقى التصوف الروسي أخيراً



إلى التصور التالي: إن الخطيئة ضرورية لا غنى عنها إذا أراد المرء الاستمتاع بكل بركات النعمة الإلهية، ومن ثم إن الخطيئة عمل محبَّب للرب في خاتمة المطاف. ومعلوم للجميع أن الكهنة ما وجدوا سبيلاً إلى حمل الجموع على الاستمرار في الانصياع للدين إلا على حساب تلك التنازلات الكبرى لصالح دوافع الآدميين الغريزية. وقد التزموا هذه الحدود ولم يتخطوها: فالله هو وحده القوي الرؤوف، والإنسان ضعيف وخاطئ. وفي كل زمن وعصر، لاقت اللاأخلاقية في الدين من الدعم قدراً يوازي ما لاقته الأخلاقية. وإذا لم يكن الدين قد أحرز نتيجة أفضل من خلال كل ما فعله لإسعاد البشر وتكييفهم مع الحضارة وتمكينهم من السيطرة الأخلاقية على أنفسهم، فعندئذ ينطرح السؤال: ألم نبالغ في ضرورة الدين للبشر، وهل يحقّ لنا أن نشيّد عليه متطلبات حضارتنا؟

ألا فلنمعن النظر في الوضع الراهن الذي يستحيل التعامي عنه. لقد طرق آذاننا الإقرار بأن الدين لم يعد له اليوم على البشر مثل ما كان له من تأثير في الماضي (المقصود هنا الحضارة الأوروبية المسيحية). وهو لم يعد له مثل ذلك التأثير، لا لأن الوعود التي أجزلها للبشر قد بهتت وخبت، ولكن لأن هذه الوعود تبدو الآن أقل مدعاة للإيمان. ولنسلّم بالأمر: إن علة هذا التطور تكمن في تعزّز الروح العلمي لدى الشرائح العليا من المجتمع الإنساني (ولعلها ليست العلّة الوحيدة). فقد أعمل النقد رويداً رويداً معول الهدم والتفتيت في القوة الإقناعية للوثائق الدينية، وأماطت العلوم الطبيعية اللثام عما تنطوي عليه من أخطاء، وسلّطت مناهج الدراسة المقارنة الضوء على التشابه المحتوم القائم بين التصورات الدينية التي نجلّها ونوقّرها وبين الإبداعات الفكرية للعصور والشعوب البدائية.

يتولّد عن الروح العلمي موقف محدد تجاه أمور هذا العالم. وقد يقف هذا الروح أمام الأمور الدينية متردداً لهنيهة من الزمن، ثم لا يلبث أن يحزم أمره على اجتياز العتبة هنا أيضاً. وهذه الجهود لا تعرف توقفاً: فكلما زاد عدد الناس الذين يمكن لهم الاستمتاع بكنوز حضارتنا، اتسع أكثر فأكثر نطاق هجران الإيمان الديني. فتتهاوى، أول ما تتهاوى، تعابير الإيمان اللامعقولة، البالية، المتقادم عليها العهد، ثم تلحق بها توكيداته الجوهرية. ووحدهم الأميركان، الذين حرّضوا على



محاكمة القرد في مدينة دايتون[٣]، دللوا على تماسك منطق في أفعالهم. أما في كل مكان آخر فكان الانتقال المحتم الذي لا رادّ له يتم بواسطة أنصاف التدابير واللف والدوران والمراءاة.

وليس لنا أن نتوجس خيفة على الحضارة من جانب الناس المثقفين والشغيلة الفكريين، إذ سوف تحلّ لديهم، بدون لغط أو جلبة، محل الدوافع ذات الطابع الديني والمستوجبة لمسلك حضاري، دوافع أخرى ذات طابع دنيوي؛ ثم إنهم في غالبيتهم، هم أنفسهم، حاملون للثقافة. ولكن ليس كذلك هو شأن جموع الأميين والمضطهَدين الذين لديهم أسباب موجبة ليكونوا أعداء للحضارة. فكل شيء سيسير على ما يرام ما داموا لا يعلمون أن الإيمان بالله قد انتهى وتلاشى. ولكن لا مفرّ من أن يعلموا ذلك حتى ولو لم ينشر هذا النص. وهم على أهبة الاستعداد للتسليم بنتائج التفكير العلمي والقبول بها، من دون أن يحدث لديهم بالمقابل التطور الذي يحدثه الفكر العلمي في العقل البشري. أفلا يكمن الخطر، والحالة هذه في أن تبادر تلك الجموع، مدفوعة بعدائها للثقافة، إلى مهاجمة نقطة الضعف التي اكتشفتها في طاغيتها؟ ففي السابق لم يكن مباحاً للإنسان أن يقتل نظيره، وذلك لأن الإله الرحيم الرؤوف قد حرّم القتل وأنذر بأنه سيعاقب مرتكبه صارم العقاب في هذه الحياة أو في الآخرة. لكن هوذا الإنسان يعلم الآن أنه لا وجود لإله رحيم رؤوف، وأنه ليس له أن يخشى انتقامه. وهوذا بالتالي قد يقتل نظيره من دون أن يؤنّبه ضمير، ولا يمكن لغير القوة الدنيوية أن تمنعه من القتل. وهنا لا يعود من خيار إلا بين واحد من أمرين: إما أن تُلجم وتُكبح بالقوة تلك الجموع الخطرة وتُحرم بكل التصميم والتخطيط اللازمين من أي فرصة لليقظة الفكرية، وإما أن يُعاد النظر قلباً وقالباً في علاقات الحضارة بالدين.

٢ ـ بالفرنسية في النص: Tant pis! «م».

٣ ـ هي المحاكمة التي اشتهرت باسم «محاكمة القرد سكوبس»، وقد أجريت في مدينة دايتون بولاية تنيسي الأميركية في تموز/يوليو ١٩٢٥ لجون توماس سكوبس، الأستاذ في ثانوية المدينة، لأنه درّس لتلاميذه نظرية النشوء والارتقاء. وقد تَواجَه في هذه المحاكمة الأصوليون المسيحيون وأنصار الحريّات المدنية، وكانت الغلبة للأوائل، إذ عاقبت المحكمة المدرِّس بغرامة مالية لانتهاكه قانوناً معمولاً به في الولاية يحظِّر على المعلِّمين إنكار قصة الخلق للإنسان كما هي مشروحة في «**الكتاب المقدس**». «م».



ـ ٨ ـ

يجوز لنا أن نتوقع أن تنفيذ هذا الاقتراح الأخير لن يصطدم بالضرورة بصعوبات كأداء. صحيح أن ذلك يقتضي التخلّي عن شيء ما، لكن قد يكون الربح أكبر من الخسارة، وقد يمكن بالتالي درء خطر عظيم. بيد أن الخوف يستولي على النفوس وكأن الحضارة ستتعرّض، بفعل أشباه تلك التدابير، إلى خطر أكبر وأفدح. فحين قطع القديس بونيفاسيوس شجرة الساكسونيين المقدسة، توقّع الحاضرون أن يقع حدث رهيب انتقاماً من الجرم العظيم. لكن لم يقع شيء، وتقبّل الساكسونيون المعمودية[١].

مما لا شك فيه أن الحضارة حرّمت على الإنسان قتل نظيره إذا أبغضه أو ضايقه أو طمع في أملاكه، حرصاً منها على حياة البشر المشتركة التي كانت ستصير مستحيلة لولا هذا التحريم. فالقاتل كان لا بدّ، والحال هذه، أن يجلب على نفسه انتقام أقارب ضحيته، والحسدَ الدفين من جانب الآخرين الذين يمور في نفوسهم ميل باطني مماثل إلى إتيان عمل العنف الذي أتاه. وما كان له في هذه الحال أن يستمتع طويلاً بانتقامه أو بغنيمته، بل ستكون جميع الاحتمالات قائمة ليتعرّض للقتل بدوره. وحتى على فرض أنه توصل إلى حماية نفسه، بفضل قوة وحذر حاذقين، من خصم أعزل، فقد كان من المحتّم أن يسقط صريعاً حين يتحالف ويتآمر ضده عدد كبير من الخصوم ولو كانوا أضعف منه. وحتى على فرض أن هذه المؤامرة لم تحدث، فإن القتل سيعقب القتل إلى ما لا نهاية إلى أن

---

١ ـ بونيفاسيوس: راهب إنكليزي بندكتي (٦٨٠ ـ ٧٥٤)، رسمه الباب أسقفاً وانتدبه لتنصير القبائل الجرمانية والغالية، فلقي مصرعه ذبحاً على يد من ارتدّ منهم إلى الوثنية، فطُوِّب قديساً. حيكت حول شخصه خرافات، ومنها قصة شجرة السنديانة التي كانت شجرة مقدسة عند بعض القبائل الألمانية الوثنية، فلم يتردد في قطعها ليثبت لهم أنها ليست إلهاً. «م»



يفني الناس بعضهم بعضاً في خاتمة المطاف. وبذلك ستقوم بين الأفراد الحالة نفسها التي لا تزال قائمة إلى اليوم بين الأسر في كورسيكا، والتي لم تعد قائمة في أي مكان آخر إلا بين الأمم[٢]. وانعدام الأمن وتعرض حياة الفرد لنفس الخطر الذي تتعرض له حياة الجميع هما اللذان جمعا شمل البشر في مجتمع يحرّم على الفرد أن يقتل، ويحتفظ لنفسه بالحقّ، باسم هذا المجتمع عينه، في قتل من ينتهك هذا التحريم. وعندئذ تكون العدالة والعقوبة.

بيد أننا لا نصارح الآخرين بهذا الأساس العقلاني لحظر القتل: وإنما نؤكد لهم أن الله هو الذي قرّره. ونحن نبيح لأنفسنا أن نتكهن بنيّات الله ونخمِّن مقاصده لنقرّر أنه هو الآخر لا يريد أن يفني البشر بعضهم بعضاً. ونحن، بعملنا هذا، نُلبس الحظر الحضاري رداء من الأبهة والسموّ، لكننا نجازف بأن يغدو التقيّد به مرهوناً بالإيمان بالله. أما إذا أقلعنا عن هذا المسعى، وأما إذا لم نعزُ إلى الله إرادتنا الخاصة، وأما إذا اكتفينا أخيراً بإقامة الحظر الحضاري على أساس من دوافع اجتماعية، فسنكون قد امتنعنا عن إحاطته بهالة قدسية ، لكننا سنكون أيضاً قد جعلناه بمنأى عن الخطر. وهناك، علاوة على ذلك، مكسب آخر. فعن طريق نوع من العدوى والانتشار امتد هذا الطابع القدسي، المحرّم انتهاكه، الماورائي إذا جاز التعبير، من عدد صغير من النواهي الكبرى إلى جميع المؤسسات الحضارية الأخرى وإلى جميع شرائحها وقوانينها. والحال أن الهالة لا تناسب كثيراً في أحوال عديدة هذه الأخيرة، إذ هي لا تنتقص من قيمة نفسها بنفسها بإملائها تدابير وإجراءات متناقضة تبعاً للزمان والمكان فحسب، بل تحمل جميعها أيضاً بصمة اللاكمال البشري. وفي ميسورنا أن نميِّز فيها بسهولة ما ينجم منها عن مخاوف وهواجس قصيرة النظر، أو عن مصالح ضيّقة وحقيرة، وما ينجم منها أيضاً عن مقدمات غير مطابقة. ومن هنا، لا محيص عن إخضاعها للنقد، وهذا النقد يقلّص بنسب مؤسفة الاحترام الواجب لإلزامات ثقافية وحضارية أخرى

٢ ـ الإشارة هنا إلى شريعة الثأر الفردي التي ما زالت سارية المفعول إلى اليوم لدى أهالي جزيرة كورسيكا والتي باتت تحرّمها شرائع الأمم المتمدينة، وإن كانت هذه الأمم تحتفظ لنفسها بالمقابل بحق الثأر الجماعي من خلال قانون الحرب. «م»



أمتن وأفضل تبريراً. ولما كانت دقيقة وحسّاسة هي مهمة الفصل والترجيح والاختيار بين ما يأمر به الله نفسه وما يصدر عن سلطة برلمان كلّي القدرة أو سلطة عليا، فسيكون من الأفضل بلا جدال أن ندع الله بعيداً عن المسألة كلها وأن نقرّ بصدق وصراحة بالأصل البشري البحت لجميع مؤسسات الثقافة وتعاليم الحضارة. وما إن يسقط عن هذه القوانين والشرائع ادعاؤها لنفسها منشأ مقدساً، حتى تتحرر كذلك من تشنُّجها وثباتها غير القابل للتبديل. عندئذ ستتوفر للناس المقدرة على أن يفهموا أن تلك القوانين والشرائع لم توجد للجمهم وكبحهم، بل لخيرهم وصالحهم، وسيقفون منها بالتالي موقفاً أكثر وداً، وبدلاً من التطلع إلى إلغائها سيتطلعون إلى تحسينها فقط. ولو تمّ ذلك لكان بمثابة تقدم عظيم على الطريق التي تقود بني الإنسان إلى التصالح مع الضغط الذي تمارسه عليهم الحضارة.

لكن هنا تتدخل شبهة مفاجئة لتشوّش علينا منافحتنا عن الأساس العقلاني المحض للأحكام الثقافية والإلزامات الحضارية، أي إرجاعنا إياها إلى الضرورة الاجتماعية. فقد اخترنا كمثال نشأة حظر القتل. فهل يتطابق العرض الذي قدّمناه والحقيقة التاريخية؟ نخشى أن يكون الجواب بالسلب، والدلائل تشير إلى أن عرضنا لا يعدو أن يكون إنشاء عقلاني المنزع. وقد درسنا بواسطة التحليل النفسي تحديداً هذه النقطة من تاريخ الحضارة، ووجدنا أنفسنا مكرهين، على ضوء هذه الدراسة، على القول بأن الأمور جرت على غير ذلك النحو في الواقع. فالدوافع العقلية الصرفة لا كبير وزن لها، حتى لدى الإنسان المعاصر، في مواجهة الأهواء والنزوات. فما أقل ما كان وزنها، والحالة هذه، لدى الحيوان البشري في الأزمنة البدائية! ولعل أحفاد هذا الحيوان كانوا سيستمرون إلى اليوم في إفناء بعضهم بعضاً بلا رادع لو لم تؤدِّ إحدى جرائم القتل تلك ـ قتل الأب البدائي ـ إلى رد فعل وجداني جامح ومثقل بالنتائج. وعن ردّ الفعل هذا تفرّعت الوصية: لا تقتل، تلك الوصية التي كانت تقتصر في ظل الطوطمية على الحيوان البديل عن الأب، ثم اتسع نطاقها فيما بعد لتشمل البشر الآخرين، وهي لا تزال إلى اليوم عُرضة للانتهاك من حين لآخر.



بيد أن ذلك الأب البدائي كان، طبقاً لاستنتاجات ليس ثمة ما يوجب عليّ أن أعيد عرضها هنا، هو النموذج الأولي لله[٣]، النموذج الذي احتذته الأجيال اللاحقة في تصوّرها وتشكيلها للوجه الإلهي. والتفسير الديني لا يجانب الصواب حتى الآن: فقد كان لله دور فعلي في نشأة ذلك الحظر، وإنما عن تدخله هذا، لا عن فهم الضرورات الاجتماعية، رأى الحظر النور. وواقعة عزو الإرادة البشرية إلى الله واقعة مبررة تماماً، ولقد كان بنو الإنسان على علم بالأمر بالفعل: فقد كانوا تخلَّصوا من الأب بالعنف، وكردّ فعل منهم على فعلتهم المجرمة قرّروا أن يحترموا مذّاك فصاعداً إرادته وأن يجلّوا مشيئته. المعتقد الديني ينبئنا إذاً بالحقيقة التاريخية، وإن في لبوس تنكّري ومحرَّف. وأما عرضنا العقلاني، فعلى العكس من ذلك يكذّبها.

ها نحنذا قد بتنا على بيِّنة من أمرنا الآن: إن مخزون التصورات الدينية لا ينطوي على تحقيقات لرغبات فحسب، بل أيضاً على استذكارات تاريخية مثقلة بالدلالات. فما أعظم وما أجلّ السلطان الذي سيتقلده الدين بنتيجة هذا التعاون بين الماضي والمستقبل! لكن لعلنا سنعاين، بفضل مماثلة ترد هنا إلى ذهننا، بزوغ ضوء جديد ينير تلك المواد ويوضّح ما غمض منها. صحيح أنه ليس من المستحسن نقل مفاهيم من التربة التي نمت فيها إلى تربة نائية، ولكن لا بدّ لنا هنا من أن نوضح ما كنه ذلك التوافق. نحن نعلم أن الطفل البشري لا يستطيع أن يُكمل تطوره وارتقاءه نحو الحضارة من دون أن يمر بمرحلة عصابية مستفحلة بقدر أو بآخر. وهذا يتأتى من أن الطفل عاجز عن أن يقمع بعمل ذهني عقلي ذلك القدر الكبير من الدوافع الغريزية الكامنة فيه، وهي دوافع لن تكون به حاجة إليها فيما بعد في طوره الراشد المتحضِّر، وعليه من ثم أن يتغلّب عليها بأفعال كبتية يختفي وراءها عادة باعث الخوف. ومعظم ضروب العصاب الطفلي هذه يتمّ التغلب عليها تلقائياً حين يشبّ الطفل عن الطوق، وذلك هو المصير نفسه الذي تؤول إليه بوجه خاص الأعصبة الوسواسية الطفلية. وفي مقدورنا كذلك أن

---

٣ ـ صاغ فرويد فرضية قتل الأب البدائي في **الطوطم والتابو** (١٩١٢ ـ ١٩١٣)، ثم عاد إلى البناء عليها في تفسيره للديانة التوحيدية الأولى (اليهودية) في **موسى والتوحيد** (١٩٣٤ ، ١٩٣٩). «م».



نفترض أن البشرية تمرّ بجملتها، أثناء تطورها وارتقائها، بحالات شبه عصابية (وللأسباب ذاتها). فما كان للبشرية، في عصور الجهل والضعف الفكري التي مرت بها في البداية، أن تتخلى عن الحوافز الغريزية بالمقدار الذي تستوجبه حياة البشر المشتركة إلا بفضل تدخل قوى عاطفية محضة. والحال أن رسابة هذه الجهود المشابهة لفعل الكبت، والتي بذلتها البشرية في عصور ما قبل التاريخ، تلبث حاضرةً لحقبة مديدة من الزمن بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الحضارة. هكذا كان يمكن القول بأن الدين هو العصاب الوسواسي العام للبشرية، وبأنه ينبثق، مثله مثل عصاب الطفل، عن عقدة أوديب، عن علاقات الطفل بالأب. وطبقاً لهذا التصور كان يفترض بنا أن نتوقع أن يتمّ العزوف عن الدين بمثل الحتمية التي تتمّ بها سيرورة نمو الطفل، كما كان يفترض بنا أن نسلِّم بأننا نمرّ في الساعة الراهنة بهذه المرحلة من التطور على وجه التحديد.

بناء عليه، كان يفترض بنا أيضاً أن يكون موقفنا حيال هذه الظاهرة كموقف المربي المتفهم الذي لا يعارض التطور الجديد الذي يواجهه، بل يسعى على العكس إلى تشجيعه ويبذل ما في وسعه كي يلطّف، لا أكثر، من حدّة العنف الذي يتمّ به. بيد أن هذه المماثلة لا تستوعب، والحقّ يقال، كل ماهية الدين. فلئن كان الدين يشتمل من جهة أولى على قيود ذات صفة قهرية لا نجد نظيراً لها إلا في الأعراض التي يتمخض عنها العصاب الوسواسي لدى الفرد، فإنه يشتمل من الجهة الثانية على منظومة أوهام تخلقها الرغبة من منطلق إنكار الواقع، أوهام لا نجد نظيراً لها، إذا عزلناها عما سواها، إلا في الذهان الهلوسي الذي هو حالة هنيئة من حالات الخبل العقلي. صحيح أن المسألة هنا لا تعدو أن تكون مسألة مقارنات، ولكنها مقارنات تحدو بنا إلى محاولة فهم الظاهرة الاجتماعية. وهذا مع العلم بأن علم الأمراض الفردي لا يقدّم لنا معادلاً دقيقاً كل الدقة.

كثيراً ما لاحظنا وكررنا الملاحظة (أنا نفسي[٤]، وبوجه خاص ث.

٤ ـ يشير فرويد هنا ضمنياً إلى بحثه : **الأفعال الوسواسية والشعائر الدينية**. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.



رايك[٥]) أن المماثلة بين الدين وبين العصاب الوسواسي قابلة للمتابعة حتى في التفاصيل، وأنه لولا هذه المماثلة لما أمكن فهم العديد من خصائص نشوء الأديان وتقلبات أشكال هذا النشوء. وبالتوافق مع هذا كله نجد المؤمن الحقّ في منجى، إلى حدّ كبير، من خطر بعض الأمراض العصابية، إذ إن ارتضاءه بالعصاب الكوني يعفيه من مهمة اصطناع عصاب شخصي لحسابه الخاص.

إن الاعتراف بما لبعض العقائد الدينية من قيمة تاريخية يزيد في مقدار الاحترام الذي نسلِّم به لها، لكنه لا ينال البتة من قيمة ما نفترضه من وجوب استبعادها في تعليلنا للفرائض والإلزامات الحضارية. بل على العكس من ذلك تماماً! فقد أتاحت لنا تلك الرسابات التاريخية أن نعقل، إذا جاز التعبير، المعتقدات الدينية بوصفها مخلّفات عصابية، ومن المباح لنا الآن أن نقول إنه قد دقّت في أغلب الظن ساعة استبدال نجاحات الكبت بنتائج العمل العقلي للذهن البشري تماماً كما يحدث في المعالجة النفسية التحليلية للعصابيين. وفي مستطاعنا أن نتكهن بأن هذا التصحيح للفرائض والإلزامات الحضارية لن يتوقف عند تجريدها مما تتسم به من أبهة وقداسة، بل إن المراجعة العامة لها لا بدّ من أن تؤدي إلى استبعاد الكثير منها. وليس لنا أن نأسف على ذلك. فالمشكلة المطروحة علينا، مشكلة المصالحة بين البشر والحضارة، ستجد في ذلك حلّها إلى حدّ كبير. كذلك لن يكون علينا أن نأسف على تخلّينا عن الحقيقة التاريخية إذ نقبل بالتعليل العقلاني للفرائض والإلزامات الحضارية. فالحقائق التي تنطوي عليها المعتقدات الدينية مشوّهة ومموّهة إلى حدّ لا يستطيع معه البشر، في غالبيتهم، أن يتعرفوا فيها وجه الحقيقة. وهذه الحالة مشابهة لتلك التي تقوم حين نروي للطفل أن اللقلق هو الذي يأتي بالمواليد

---

٥ - ثيودور رايك (١٨٨٨ - ١٩٦٩): من رواد التحليل النفسي التطبيقي، أي التحليل الذي يتخطى علم النفس الفردي إلى الأدب والدين والعلوم الإنسانية. كان بينه وبين فرويد مراسلات ولقاءات، واشتهر بكتابه: **ثلاثون سنة مع فرويد**. والإحالة هنا إلى بحثه في مجلة **إيماغو** المعنون: **العقيدة والفكرة الوسواسية. دراسة تحليلية نفسية حول تطور الدين**، المنشور في مجلة **إيماغو**، ١٩٢٧، العدد ١٣ (١٩٢٧). «م».



الجدد[٦]. فهنا أيضاً نقول الحقيقة في إهاب من تنكير رمزي، لأننا نعلم ماذا يعني الطير الكبير. لكن الطفل لا يعلم ذلك، وهو لا يسمع هنا سوى تشويه الحقيقة، ويعتبر نفسه مخدوعاً، ونحن نعلم ما يتفرع عن هذا الشعور في الغالب من ريبة تجاه الأشخاص الكبار ومن طبع مشاكس (روح المناقضة؟). وقد انتهى الأمر بنا الأمر إلى الاقتناع بأنه من الأفضل أن نمتنع عن مثل ذلك التنكير الرمزي للحقيقة، وألا نضنّ على الطفل بمعرفة حقيقة وضع الأشياء، مع مراعاة درجة تطوره الفكري.

٦ ـ في العديد من الثقافات الأوروبية درجت العادة بالأهل على تعليل واقعة ولادة طفل جديد للصغار من أولادهم بأن طير اللقلق هو الذي جاء به. «م».

ـ ٩ ـ

«إنك تبيح لنفسك تناقضات يصعب التوفيق بينها. فأنت تبدأ بالتصريح بأن نصاً كنصك عديم الخطر بالمرة، وأن ما من أحد سيسمح لمثل هذه الكتابات والتحليلات أن تسلبه عقيدته الدينية. لكن لمّا كان في نيتك أيضاً أن تشوِّش على الناس إيمانهم، كما يتضح ذلك فيما بعد، فمن حقنا أن نسألك: لماذا تنشر هذا الكتاب؟ ثم إنك تقرّ، في موضع آخر، بأنه من الخطر، بل من الخطر الشديد، أن يعلم إنسان من الناس أن الإيمان بالله لم يعد قائماً. فهو سيأبى مذّاك فصاعداً الامتثال لقوانين الحضارة بعد أن كان لها مطيعاً منصاعاً. وبالمقابل، نجد أن محاجَّتك تقوم برمّتها، حين تقول إنه من الخطر على الحضارة أن تُبنى تلك القوانين على معلِّلات دينية، على الافتراض بأن المؤمن يمكن حمله على أن يصير غير مؤمن: أفليس في هذا تناقض مطلق؟

«وأنت تقع في تناقض آخر حين توافق، من جهة أولى، على أن الإنسان لا يقوده عقله، وإنما تسيطر عليه أهواؤه ومتطلباته الغريزية، وحين تستبدل، من الجهة الثانية، الأساس العاطفي لانصياعه لمقتضيات الحضارة بأساس عقلي. ألا فليفهم من له قدرة على الفهم! أما أنا فيُخيَّل إليّ أن الأمر لا يمكن أن يكون إلا واحداً من الاثنين.

«وفضلاً عن ذلك، ألم يعلّمك التاريخ شيئاً؟ فقد قامت سالفاً محاولة لاستبدال الدين بالعقل، بل إن هذه المحاولة ارتدت طابعاً رسمياً ومفخماً. أنت تذكر ولا ريب الثورة الفرنسية وروبسبير[١]؟ لكن تذكر أيضاً ولا بدّ الطابع

١ ـ خلافاً لما هو شائع ولما يوحي به نص فرويد هذا، فإن روبسبير لم يكن من دعاة «عبادة العقل»، بل كان على العكس من معارضيها؛ وما ذلك لأنها حركة إلحادية، بل لأنها قابلة لأن تفهم كذلك، ومن شأنها بالتالي أن تصرف الجماهير المؤمنة عن الثورة. «م».



العارض لتلك التجربة وإخفاقها الذريع. وها هم يحاولونها الآن من جديد في روسيا. وليس بنا حاجة إلى التساؤل عما ستكون النتيجة. ألا تعتقد أنه لا بد من التسليم معنا بأن الإنسان لا يستطيع استغناء عن الدين؟

«ولقد قلت أنت نفسك إن الدين هو أكثر من محض عُصاب وسواسي. لكنك لم تعالج وجهه الآخر هذا. وقد كفاك أن بيّنت تشابهه مع العُصاب. والعُصاب لا بدّ من تحرير الناس منه، ولكنك لا تهتم بالمقابل لما قد تخسره البشرية في الوقت نفسه بنتيجة ذلك».

ـ لقد بدا عليّ بالفعل وكأنني أتخبط في تناقضات، وهذا بلا ريب لأنني عالجتُ بسرعة وعجلة أكبر مما ينبغي مادة معقدة. وفي ميسورنا أن نتدارك ذلك إلى حدّ ما. على أنني ما زلت أصرّ على أن هذا النص غير مؤذٍ بالمرة من وجهة نظر محددة. فلن يسمح أي مؤمن لحججي أو لأي حجج مشابهة أن تشوّش عليه إيمانه. فالمؤمن مرتبط بجوهر دينه بروابط وجدانية. بيد أن هناك عدداً كبيراً من الناس غير مؤمنين بالمعنى الحرفي نفسه. فهم لا يمتثلون لقوانين الحضارة إلا لخوفهم من تهديدات الدين، وهم سيظلون يخشون الدين ما داموا يعتقدون أنه يؤلف جزءاً من ذلك الواقع الذي يفرض عليهم قيوداً ومحظورات. وهؤلاء هم الذين يتخطون كل مانع ويحطمون كل قيد بمجرد أن يتجرؤوا على العدول عن الإيمان بحقيقة الدين. لكن ليست الحجج والبراهين العقلية هي التي تؤدي إلى هذا الانعطاف لديهم. فهم لن يعودوا يخشون الدين متى تبيَّنوا أن غيرهم أيضاً ما عاد يخشاه. وإنما عن هؤلاء الناس قلتُ إنهم سيعلمون بأفول النفوذ الديني حتى لو لم أنشر هذا الكتيب.

لكني أعتقد أنك تعزو أنت نفسك أهمية أكبر إلى التناقض الآخر الذي تلومني عليه: إذ ما دام البشر لا يتأثرون كبير التأثر بالحجج العقلية، وما دامت رغائبهم الغريزية تسيطر عليهم سيطرة كاملة، فما الداعي لأن ننتزع منهم وسيلة من وسائل إشباع دوافعهم الغريزية ونتطلع إلى استبدالها بحجج عقلية؟ وجوابي: صحيح أن البشر فُطروا على هذا النحو، لكنك أنت نفسك تساءلت هل من الضروري أن يكونوا كذلك، وهل طبيعتهم الداخلية هي التي ترغمهم



على ذلك؟ وبالفعل، هل في وسع عالم من علماء الأنتروبولوجيا أن يقدم لنا الدليل على أن طبيعة الدماغ لدى شعوب من الشعوب هي التي تحتّم أن تسود لديه عادة تشويه رؤوس الأطفال منذ نعومة أظفارهم عن طريق إحاطتها بالأطواق؟ ألا تأمَّلْ ملياً في التضادّ المحزن القائم بين الذكاء المشعّ لطفل جيد الصحة وبين الضعف العقلي لراشد متوسط. فهل من رابع المستحيلات حقاً أن تكون التربية الدينية على وجه التحديد هي العلّة الأولى لهذا الضرب من الذبول؟ أعتقد أنه لا بدّ من أن يمرّ وقت طويل قبل أن يشرع طفل من الأطفال بالاهتمام بالله وبأمور الغيب إذا لم يجد من يحدّثه عنها في وقت مبكر. وقد تسلك الأفكار التي سيكوّنها عن ذلك نفس الطرق التي سلكتها عند أسلافه، لكننا لا ندع هذا التطور يتمّ من تلقاء نفسه، بل نفرض عليه المعتقدات الدينية في سن لا تبيح له أن يعيرها اهتماماً ولا تمكّنه من استيعاب أهميتها. أفليس البندان الرئيسيان في المناهج التربوية الحالية هما: تأخير النمو الجنسي لدى الطفل وإخضاعه منذ نعومة أظفاره لسلطان الدين؟ فهل من العجب في هذه الحال أن تغدو المعتقدات الدينية في نظره، يوم تتفتح لديه ملكة التفكير، منيعة، غير قابلة للطعن؟ وهل تعتقد على كل حال أنه في صالح نموّ الوظيفة العقلية أن يُسلَّط سيف التهديد بعذابات جهنم للحيلولة بين الفكر وبين التطرّق إلى مسألة لها مثل هذه الأهمية العظيمة؟ والحق أنه ليس لنا أن ندهش فوق الحدّ من الضعف الفكري لكل من يستطيع أن يقبل بلا نقد بجميع الأباطيل التي تنطوي عليها المعتقدات الدينية جميعاً وأن يغمض عينيه إزاء ما تشتمل عليه من تناقضات. والحال أننا لا نملك وسيلة أخرى للسيطرة على دوافعنا الغريزية غير عقلنا. فكيف لنا أن ننتظر أن يصل أناس، واقعون أصلاً تحت تأثير بعض محظِّرات التفكير، إلى ذلك المثل الأعلى الذي ينشده علم النفس: أولوية العقل؟ أنت تعلم ولا بدّ ما تردده الألسن عن طيبة خاطر من أن النساء يشكين بوجه عام من «عتاهة عقلية فيزيولوجية»[٢]، أي أن ذكاءهن دون ذكاء الرجال.

---

٢ ـ الإحالة هنا إلى عنوان كتاب بول يوليوس موبيوس **«عن العتاهة العقلية الفيزيولوجية عند المرأة»** (١٩٠٠). هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.



إن الواقعة في حدّ ذاتها قابلة للنقاش، وتأويلها تحيط به الريب والشبهات. بيد أنه في ميسورنا أن نقول، توكيداً للطبيعة الثانوية لهذا الضمور العقلي، إن النساء ما زلن يعانين منذ نعومة أظفارهن من قيد جلف قاسٍ يحظّر عليهن إعمال فكرهن بالمشكلات التي كان يمكن أن تنال منهم أعظم الاهتمام: مشكلات الحياة الجنسية. والحق أنه ما دام الإنسان واقعاً، خلال سنيّ حياته الأولى، فضلاً عن الكبح الفكري المرتبط بالجنس، تحت تأثير الكبح الديني والكبح المتفرّع عنه: الكبح «الولائي» من قبل الأهل والمربّين، فإننا لا نستطيع أن نقول حقاً ما هو الإنسان في جوهره وواقعه[٣].

بيد أنني سأخفف قليلاً من غلوائي وسأسلّم بأنه من الجائز أن أكون أنا نفسي لا أسعى إلا وراء وهم. ولعل مفعول النهي الديني عن التفكير ليس بالخطورة التي أصوّره بها. ولعل الطبيعة البشرية ستبقى على ما هي عليه الآن حتى ولو لم تعد التربية منظمة على نحو يجبر الأطفال على الخضوع للنير الديني. لست أدري، وليس في ميسورك أنت أيضاً أن تدري. ففي أيامنا هذه لا تبدو مشكلات الحياة الكبرى هي وحدها غير قابلة للحلّ، بل يصعب أيضاً البتّ في مسائل أوهى شأناً بكثير. بيد أنك ستقرّ معي بأنه من حقنا أن نعلّل النفس بكبير الأمل فيما يتعلق بالمستقبل، ولعله لا يزال علينا أن نكتشف كنزاً قميناً بأن يغني حضارتنا ويثريها، وثمة ما يغري هنا بالقيام بتجربة تربية غير دينية. وإذا أخفقت المحاولة، فسأكون مستعداً للتخلي عن كل إصلاح، وللعودة إلى الحكم السابق ذي الطبيعة الوصفية

٣ ـ في فرنسا، حيث غدت المدرسة «العلمانية» منذ عقود مؤسسة تابعة للدولة، قد يتراءى للمرء أن الأهمية المعطاة في النص الذي بين أيدينا للتربية الدينية هي أكبر من تلك التي تشغلها فعلاً وواقعاً في أيامنا هذه. وقد يقول قائل: «أما نحن فقد وجدنا منذ أمد بعيد الدواء الشافي لذلك». ولكن من يقول هذا القول ينسى أنه، إلى جانب المدرسة، هناك العائلة، وأن الأمهات، من شتى الطبقات الاجتماعية، ما زلن في غالب من الأحيان متديّنات، حتى وإن كفّ الآباء عن أن يكونوا كذلك. أضف إلى ذلك أنه، حتى في حال انعتاق الأم من أسر الفكر الديني، يبقى أن مربية الأطفال في الأسر الميسورة أكثر من غيرها هي التي تتولى، في غالب الأحيان أيضاً، تأمين التربية الدينية المبكرة للطفل. وعليه، لا يسع قائلاً أن يقول إن فرنسا نفسها، بالرغم مما تبديه من حرص من هذا المنظور قياساً إلى سائر الأمم، قد أنجزت حقاً التجربة التامة للتربية غير الدينية (هامش من إضافة مترجمة النص ماري بونابرت).

الخالصة والقائل إن الإنسان مخلوق واهن الذكاء تسيطر عليه رغائبه الغريزية.

وثمة نقطة أوافقك عليها كل الموافقة: فمن العبث الذي لا جدال فيه ولا طائل أن نتطلع إلى إلغاء الدين بالعنف على الفور ودفعة واحدة. فمثل هذا المشروع لن يُكتب له أولاً أي حظ في النجاح. فلا الحجج ولا النواهي بقادرة على أن تجعل المؤمن يتخلى عن إيمانه. وحتى إذا كُتب لنا الفلاح في ذلك، فلن نكون قد أتينا إلا عملاً فظاً. فمن اعتاد طوال عشرات السنين على تعاطي المخدرات فلن يذوق طعماً للنوم إذا مُنعت عنه دفعة واحدة. والمقايسة ممكنة بين مفعول العزاء والسلوان الذي يقدمه الدين للإنسان وبين مفعول المخدرات: وما يجري الآن في أميركا أسطع مثال على ذلك. فهم يريدون هناك أن يحرموا الناس ـ تحت تأثير الهيمنة النسائية في ظاهر الأمر ـ من كل منبه ومن كل شراب مسكر، ليعلفوهم بالمقابل ورعاً وتقوى. وهذه في الحق تجربة أخرى لا يمكن أن تكون نتيجتها موضع شبهة[٤].

وعليه، إنني أخالفك حين تتابع استدلالاتك فتقول إن الإنسان لا يسعه البتة أن يستغني عن العزاء الذي يقدمه له الوهم الديني، وإنه لولا هذا الوهم لما تحمَّل وطأة الحياة وقسوة الواقع. أجل، هذا صحيح بالنسبة إلى الإنسان الذي قُطِّر له منذ طفولته الحلوُ ـ أو الحلو والمرّ ـ من السمّ. لكن أيصحّ ذلك بالنسبة إلى الإنسان الآخر، الإنسان (الذي لم يقطَّر له مثل هذا السمّ)؟ ولعل من لا يشكو من أي عُصاب البتة لا يحتاج إلى الثمل للتلطيف من وطأته. ولا يخالجنا ريب البتة في أن الإنسان سيجد نفسه يومئذ في موقف صعب، إذ سيكون مرغماً على مجاهرة نفسه بكل ما هو عليه من عسر وضائقة وصغار في آلة الكون، كما لن يعود هو مركز الخلق ومحوره، وموضع ألطاف عناية إلهية كريمة. ولسوف يجد نفسه في الوضع الذي يجد فيه الطفل نفسه متى غادر البيت الأبوي حيث كان يطيب له العيش ويلقى الدفء. لكن أليس طور الطفولة مقيّضاً له أن ينقضي ويزول؟ فالإنسان لا يمكن له أن يظل أبد

٤ ـ الإشارة هنا إلى حقبة منع تعاطي المشروبات الكحولية في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد دامت من عام ١٩١٩ إلى عام ١٩٣٣. «م».



الدهر طفلاً، ولا محيص له في نهاية الأمر عن المغامرة والمخاطرة بنفسه في «الكون المعادي»[٥]. وفي مقدورنا أن نسمي ذلك «**التربية على الواقع**». فهل بي من حاجة إلى القول إن مُرامي الوحيد من كتابة هذه الدراسة لفت الانتباه إلى ضرورة تفرض نفسها، ضرورة تحقيق ذلك التقدم؟

أنت تخشى في أرجح الظن ألا يتحمل الإنسان هذا الامتحان القاسي؟ حسناً! لكن لنتعلق بحبال الأمل، بالرغم من كل شيء. فإنه ليس بالمكسب القليل أصلاً أن يعلم الإنسان أنه ليس من قوى يعتمد عليها غير قواه الذاتية. فهو سيتعلم في مثل هذه الحال كيف يستخدمها على الوجه المرام. ثم إن الإنسان ليس بالكائن الذي لا حول له ولا قوة. فمنذ عهد الطوفان علّمه علْمُه الشيء الكثير، وسوف يزيد أيضاً من قوته وقدرته. أما فيما يتعلق بالضرورات الكبرى التي تنطوي عليها المقادير، وهي ضرورات لا علاج لها ولا دواء، فسيتعلم الإنسان كيف يتحمَّلها بتسليم وانقياد. وما همّه وهمّ امتلاك أراضٍ شاسعة على القمر، وهي أراضٍ لم يرَ أحد لها حتى الآن ريعاً أو غلة؟ ولئن كتِب عليه أن يكون زرّاعاً بسيطاً في هذه الدنيا، فهو سيعرف كيف يزرع قطعة أرضه الصغيرة على نحو يكفل له القوت والغذاء. ولا شك في أن الإنسان سيتوصل، يوم يقطع رجاءه من عالم الغيب أو يوم يركّز كل طاقاته المحرّرة على الحياة الأرضية، إلى أن يجعل الحياة قابلة للاحتمال من قبل الجميع، ولن تسحق الحضارة بعدئذ أحداً. يومئذ سيكون في وسعه أن يردِّد، بلا أسف، مع واحد من «رفاقنا في عدم الإيمان»[٦]:

أما السماء فنحن تاركوها
للملائكة والعصافير[٧].

---

٥ ـ الإحالة هنا إلى شيلر في **أغنية الجرس**:

«على الإنسان أن يخرج   للقاء الكون المعادي»

هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٦ ـ « الرفيق في عدم الإيمان»: تعبير استخدمه هنريخ هايني في معرض كلامه عن سبينوزا. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٧ ـ هايني، **ألمانيا، حكاية شتوية**، الفصل الأول، المقطع السابع. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.



ـ ١٠ ـ

«ألا كم يبدو ما تقوله رائعاً! إنسانية أقلعت عن كل وهم وصارت قادرة على أن تحقق لنفسها على الأرض حياة تطاق وتحتمل! بيد أنه لا يسعني، من جهتي، أن أشاطرك آمالك. لا لأنني ذلك الرجعي العتيد كما قد تتصورني، ولكن لأن لديّ حساً سليماً. ويخيَّل إليّ هنا أننا عكسنا أدوارنا: فأنت الآن الحالم الذي يحلّق مع أوهامه، وأنا الذي يمثِّل متطلبات العقل والحقَّ في الشك والارتياب. ويخيَّل إليّ أيضاً أن ما تعرضه مبني على أخطاء من حقي أن أطلق عليها، حاذياً حذوك، اسم أوهام: إذ إن أثر رغبائك الذاتية بادٍ فيها ومفضوح. أنت تعلل نفسك بالأمل بأن الأجيال الآتية، التي لن تكون قد عانت في طفولتها من تأثير المعتقدات الدينية، ستصل بسهولة ويسر إلى الأولوية المبتغاة للعقل على الحياة الغريزية. وهذا في أغلب الظن وهم. ففرص الطبيعة البشرية في أن تتبدل وتتغير ضئيلة للغاية بصدد هذه النقطة الحاسمة. وإذا لم يجانبني الصواب ـ إذ إن معرفتنا بالحضارات الأخرى واهية ـ فإنه لا تزال هناك، حتى إلى يومنا هذا، شعوب لا تنمو وتتقدم تحت ضغط نظام ديني، ومع ذلك هي لا تقترب أكثر من غيرها من الشعوب من مثلك الأعلى. ولئن كنت ترغب في استبعاد الدين من حظيرة حضارتنا الأوروبية، فليس لك من سبيل إلى ذلك سوى الاستعانة بنظام عقائدي آخر، وسوف يتلبس هذا النظام من البداية جميع السمات السيكولوجية للدين: القداسة، التصلّب، عدم التسامح، وكذلك ـ ودوماً ـ حظر إعمال الفكر. وليس لك غنى عن شيء من هذا القبيل حتى تتمكن من تلبية مقتضيات التربية. والحال أنك لا تستطيع أن تستغني عن التربية. فالطريق الذي يتوجب على الرضيع أن يقطعه إلى أن يصير متحضراً طريق طويل؛ ولا ريب في أن الكثيرين من أحداث



السن سيضيعون فيه ويتيهون ولن يتوصلوا إلى أداء واجباتهم الحيوية في الوقت المطلوب فيما لو تُركوا وشأنهم ليتطوروا عفوياً بلا دليل ولا مرشد. والمذاهب العقائدية التي أُعتمدت في تربيتهم لا مفرّ من أن تحدّ فكرهم يوم يدركون سن النضج، مثلها في ذلك مثل الدين الذي تنحي عليه اليوم باللائمة. ألا تلاحظ أن العيب الوراثي العضال في ثقافتنا، كما في كل ثقافة إنسانية، يتمثل في ما يُفرض على الطفل، بالرغم من وهن عقله وسيطرة دوافعه الغريزية عليه، من اتخاذ قرارات لا يستطيع سوى العقل الناضج للراشد أن يبررها؟ على أن الحضارة لا تستطيع مع ذلك أن تسلك غير هذا المسلك، وهذا بحكم من أن تطور البشرية الطويل العريق لا بدّ أن يُضغط، بالنسبة إلى كل فرد، في عدد سنوات الطفولة المحدود، علاوة على أن الطفل لا يمكن أن يقتدر على أداء المهمة المعيّنة له إلا عن طريق تأثيرات عاطفية. تلك هي إذاً الآفاق التي تنفتح أمام ما تقول به من «أولوية العقل».

«لا تستغرب إذاً كوني من أنصار الإبقاء على المنظومة المذهبية الدينية كأساس للتربية ولحياة البشر المشتركة. فالمشكلة هنا من طبيعة عملية، وليست مسألة مضمون بعينه في الواقع. فما دمنا لا نستطيع، لصالح صون حضارتنا بالذات، أن ننتظر كي نؤثر على الفرد أن يغدو ناضجاً ومؤهلاً للثقافة ـ وهناك أفراد كثيرون لن يقيّض لهم هذا النضج أبداً ـ وما دمنا مكرهين على أن نفرض على الطفل الذي ينمو ويكبر منظومة ما من المنظومات المذهبية، منظومة ستظل فاعلة فيه بصفة بديهيات لا تقبل نقداً، فلا غرو أن تبدو لي المنظومة الدينية أقدر المنظومات إطلاقاً على أداء هذه الوظيفة، وعلى وجه التحديد بحكم قدرتها على توفير العزاء للناس وتحقيق رغائبهم، هذه القدرة التي زعمتَ أنك قد تعرفت فيها «الوهم». وإزار الصعوبات التي تعترض سبيل معرفة أي مظهر من مظاهر الواقع، بل حيال الشك في إمكانية أي معرفة، كائنة ما كانت، يخلق بنا ألا يغيب عن أنظارنا أن حاجات البشر تشكّل هي نفسها، بعد كل شيء، جزءاً من الواقع، بل جزءاً بالغ الأهمية يمتّ بأقرب الصلات إلينا وله أعظم الأثر فينا.

«ثم إنني أكتشف مزية أخرى للمعتقد الديني في واحدة من سماته، تغيظك



وتمجّها أكثر من غيرها. فالمعتقد الديني قابل لتطهير ولإسماء مفهومين، يستطيع بفضلهما أن ينسلخ بصورة أو أخرى عن كل ما كان يحمل فيه علامة نمط التفكير البدائي والطفلي. وما يتبقّى في هذه الحال يكون عبارة عن ذخيرة من أفكار لا يعود للعلم أن يناقضها، كما لن يعود له أيضاً أن يدحضها.

«إن هذه التحولات في المعتقد الديني، التي أدنتها أنت بوصفها أنصاف حلول، تتيح إمكانية تلافي الانشقاق بين الجماهير الأمية وبين الفلاسفة والمفكرين. فهي تنطوي على عنصر مشترك بين الطرفين، عنصر ذي أهمية قصوى في صيانة الحضارة والحفاظ عليها. ومن ثم لا يعود ثمة مبرر للخوف من أن يعلم ابن الشعب أن الإيمان بالله قد تلاشى في أوساط الطبقات الاجتماعية العليا. ويخيّل إليّ أنني أوضحتُ بذلك أن جهودك لا تعدو كونها محاولة لاستبدال وهم، دلّل على نجعه وفاعليته وله قيمة عاطفية أكيدة، بوهم آخر لم يدلل بعد على ما دلّل عليه سابقه ولا يمتلك قيمته».

ـ لست منيعاً على نقدك. وإني لأعلم مقدار صعوبة الإفلات من طوق الأوهام. ولعل الآمال، التي أقررتُ بأنني علّلتُ بها نفسي، هي ذاتها من طبيعة وهمية. بيد أنني أقيم هنا تمييزاً: فأوهامي ـ فضلاً عن أن ما من قصاص يتوعد من لا يتبناها ـ ليست، كالأوهام الدينية، مستحيلة التصحيح، وليس لها طابع هذائي. وإذا ما أثبتت التجربة ـ ليس لي وإنما لآخرين من بعدي قد يفكرون مثلي ـ أننا قد أخطأنا، فإننا سنتراجع عندئذ عن توقعاتنا. لا تحمِّل إذاً محاولتي أكثر مما تحتمل: عالم نفس، لا يغرّ نفسه بصدد صعوبات التكيُّف مع هذه الدنيا ، يبذل جهده ليقيِّم ما أصابته البشرية من تطور على ضوء ما أمكن له أن يكشف النقاب عنه من خلال دراسته الظاهرات النفسية لدى الفرد أثناء تطوره من الطفولة إلى سن الرشد. عالم نفس انفرضت عليه فكرة مؤداها أن الدين قابل للتشبيه بعصاب طفلي، ولديه من التفاؤل القدر الكافي لكي يؤمن بأن البشرية ستتغلب على هذه المرحلة العصابية، تماماً كما يشفى العديد من الأطفال من عصاب مماثل أثناء نموهم. ولعلّ هذه المعارف، المكتسبة بفضل علم النفس الفردي، ناقصة وغير كافية، ولعلّ التفاؤل هنا لا يستند إلى أساس متين: إنني أسلِّم لك بكل هذه



الضروب من اللايقين. لكن ليس في وسع المرء في كثير من الأحيان أن يمسك نفسه عن المجاهرة بما يفكّر به في طويته، ومن الممكن في هذه الحال أن نعذره على ذلك فلا نحمّله فوق ما يحتمل.

ثمة نقطتان أخريان تستأهلان أن أتوقف عندهما. **أولاً**، إن ضعف موقفي لا يعني البتة قوة موقفك. ففي رأيي أنك تدافع عن قضية خاسرة. فمهما قلنا ورددنا القول بأن العقل الإنساني لا حول له ولا قوة في مواجهة دوافع البشر الغريزية، ومهما حالفنا الصواب في ذلك، فإن ثمة سمة خاصة يتسم بها هذا الضعف: فمهما يكن صوت العقل خافتاً فإنه لا يتوقف إن لم يجد من يسمعه. ومهما طال صدّ الناس عنه، فلا بدّ أن يسمعوه في النهاية. وإن هذه لواحدة من النقاط النادرة التي يمكن لنا أن نتفاءل بصددها فيما يتعلق بمستقبل البشرية، ولكنها ليست بالنقطة الواهية الأهمية. وانطلاقاً من هذه النقطة يمكننا أن نمنّي النفس بمزيد من الأمل. فمما لا شكّ فيه أن الزمن الذي ستقوم فيه أولوية العقل لا يزال نائياً عنا غاية النأي، لكن مما لا شكّ فيه أيضاً أن المسافة التي تفصلنا عنه ليست لامتناهية. ولما كانت أولوية العقل ستنشد في أرجح الظن نفس الأهداف التي يفترض في إلهكم أن يوصلكم إليها: الأخوّة الإنسانية وتخفيف الألم، فإن من حقنا أن نقول إن الخصومة بيننا مؤقتة ليس إلا، وأبعد ما تكون عن استحالة التذليل. بيد أننا سننشد تلك الأهداف ضمن الحدود البشرية وبقدر ما سيسمح بذلك الواقع الخارجي، **الأنانكيه**[١]. وعليه، إننا نأمل الشيء نفسه، لكنكم أشدّ نفادِ صبرٍ، وأكثر تطلباً وأنانية - لِمَ لا أقول ذلك؟ - منّي ومن أشباهي. أنتم تريدون أن يبدأ الهناء بعد الموت مباشرة، وتتوقعون منه أن يحقق المستحيل، ولا تريدون أن تتخلوا عن المطالب التي تصدر عن الأفراد. أما إلهنا نحن، العقل، **اللوغوس**[٢]، فلن يحقق من هذه الرغائب إلا بقدر ما ستسمح به الطبيعة

---

١ - باليونانية في النص. «م».

٢ - باليونانية أيضاً في النص. والواقع أن فرويد يحيل قارئه هنا ضمنياً إلى قولة للشاعر الهولندي مولتاتولي(إدوارد ديكر) كان استشهد بها في مقاله: **المشكلة الاقتصادية للمازوخية**، ومفادها أن ذلك الشاعر كان استبدل فكرة القدر كما قال بها الإغريق بالزوج الإلهي أنانكيه/ لوغوس. «م».



الخارجية، وسيتمّ ذلك رويداً رويداً، وفي مستقبل غير منظور، وبالنسبة إلى أبناء هم غير أبنائنا. أما نحن الذين نشكو مرّ الشكوى من الحياة فلا يعدنا بأي تعويض. ولن يكون هناك مناص من التخلي، على الطريق الذي يفضي إلى ذلك الهدف القصّي، عن معتقداتكم الدينية، ولن يكون من المهم عندئذ أن تفشل المحاولات الأولى أو ألا تُكتب الحياة للبدائل الأولى. وأنتم تعلمون السبب: فما من شيء يستطيع على المدى الطويل أن يقاوم العقل والتجربة، وتناقضُ الدين مع كليهما أمر لا يحتاج إلى بيان. وليس في مستطاع الأفكار الدينية، حتى المشذّبة منها، أن تفلت من هذا المصير ما دامت تسعى إلى إنقاذ شيء ما من السمة العزائية للدين. ومؤكد أنه لو اقتصرتْ على تأكيد وجود **كائن أعلى**، لا سبيل إلى تحديد صفاته ولا إلى معرفة مقاصده، لوضعت نفسها خارج منال اعتراضات العلم، لكنكم لن تعود تحظى في هذه الحال باهتمام البشر.

ثانياً، أرجو أن تلاحظ الفارق بين موقفك وموقفي من الوهم. فأنت لا معدى لك عن الدفاع بكل ما أوتيت من قوة عن الوهم الديني، لأن هذا الوهم إذا فقد حظوته ـ وهو مهدد فعلاً بذلك إلى حدّ غير قليل ـ فإن عالمك سينهار كله، ولن يبقى أمامك إلا أن تيأس من كل شيء: من الحضارة ومن مستقبل البشرية معاً. أما أنا، أما نحن فأحرار من هذا الاستعباد. فبما أننا على استعداد للتخلي عن شطر لا بأس به من رغائبنا الطفلية، ففي وسعنا أن نتحمل أن تتكشف بعض آمالنا عن أنها أوهام.

لعل التربية المنعتقة من نير العقائد الدينية لن تغيّر كبير شيء في الماهية السيكولوجية للإنسان، ولعل إلهنا العقل ليس خارق القوة، ولعله لن يستطيع أن يفي إلا بالنزر اليسير من الوعود التي أجزلها أسلافه. وإذا توجّب علينا ذات يوم أن نقرّ بذلك، فسنقرّ به بكل تسليم وانقياد. بيد أننا لن نقلع بسبب ذلك عن كل اهتمام بأمور الحياة والكون، لأن لدينا نقطة ارتكاز قوية ليس لديكم نظيرها. فنحن نعتقد بأنه في مقدور العمل العلمي أن يعلّمنا شيئاً ما عن واقع الكون، وبأننا سنزيد بذلك من قوتنا وسنتمكن بالتالي من تنظيم حياتنا تنظيماً أفضل. ولو كان هذا الاعتقاد وهماً من الأوهام، لما كان وضعنا ليكون مختلفاً في هذه الحال



عن وضعكم. لكن العلم قدّم لنا البرهان، بالنجاحات الكثيرة والمهمّة التي حققها، على أنه ليس وهماً.

إن للعلم أعداء سافرين كُثُراً، ولكن عدد أعدائه المتخفّين أكبر بعد، ولا سيما في عداد أولئك الذين لا يستطيعون أن يغفروا له تجريده الإيمان الديني من قوته وتهديده بالإطاحة به. ومما يأخذونه عليه أنه لم يعلمنا إلا النزر اليسير اليسير، وأنه ترك الظلام يغلّف عدداً أكبر بما لا يقاس من الأشياء. لكنهم ينسون، وهم يتكلمون بمثل هذا الكلام، صغر سنّ العلم وحداثته، وصعوبة حبوه في خطواته الأولى، ولاتناهي قصر الزمن المتصرِّم منذ أن اكتسب العقل الإنساني القوة التي تؤهله لتحمُّل عبء المهام التي سيطرحها العلم عليه. ألا نقترف جميعنا، مهما كُنّا، خطأ بناء أحكامنا على أساس حقب زمنية بالغة القصر؟ حريٌّ بنا أن نقتدي هنا بمثال علماء الجيولوجيا. فكثيرون يشتكون من لايقين العلم، ويتهمونه بأنه يستنّ اليوم قانوناً لا يلبث الجيل التالي أن يتبيّن أنه مغلوط، فيستبدله بقانون جديد لن يكون بدوره أطول عمراً من سابقه. لكن هذه الاتهامات ظالمة، وخاطئة جزئياً في وجه من وجوهها. فتحوّل الآراء العلمية هو عبارة عن تطور، تقدم، وليس هدماً. فالقانون الذي يتبدى للوهلة الأولى وكأنه صحيح مطلق الصحة لا يلبث أن يتكشف عن أنه حالة خاصة من سببية أكثر شمولاً، أو يتضح للعيان أن ميدانه محدود بقانون آخر لن يقيَّض له أن يُكتشف إلا لاحقاً. هكذا يتمّ الاستغناء عن مقاربة فجّة للحقيقة بمقاربة أخرى أدق وأكثر انسجاماً مع الواقع، مقاربة تنتظر بدورها المزيد من الإتقان والإحكام. ونحن لم نتخطَّ بعد، في العديد من الميادين، مرحلة البحث والتنقيب، وهي مرحلة يتمّ فيها اختبار فرضيات شتى لا نلبث أن نجد أنفسنا مكرهين على نبذها واطّراحها لعدم مطابقتها. لكننا نملك، في ميادين أخرى، نواة من المعارف الأكيدة وشبه النهائية. وقد حاول بعضهم أخيراً أن يجرِّد العلم من اعتباره وحظوته جذرياً بزعمهم أنه لا يستطيع، بالنظر إلى ارتباطه بشروط تعضيتنا بالذات، أن يعطينا سوى نتائج ذاتية، في حين أن الطبيعة الحقيقية للأشياء التي في خارجنا تظل عصيّة المنال عليه. لكن من يزعم مثل هذا الزعم يتجاهل بضعة عوامل لها أهميتها الحاسمة عند محاولة فهم العمل

العلمي. فتعضيتنا أولاً، أي جهازنا النفسي، قد تطورت بالتحديد من خلال سعيها إلى استشكاف العالم الخارجي، ثم كان عليها بعد ذلك أن تحقق في بنيتها بالذات درجة معيَّنة من التكيف والتلاؤم والقدرة على تحديد أهدافها. ثانياً، إن جهازنا النفسي يؤلف هو ذاته جزءاً مكوِّناً من ذلك الكون الذي علينا أن نستكشفه والذي يصلح فعلاً لبحثنا وتنقيبنا فيه. ثالثاً، إن مهمة العلم تبقى محدودة النطاق تمام التحديد ما دمنا نقصرها على إفهامنا الكيفية التي ينبغي أن يتجلّى بها العالم لنا بحكم الطابع الخاص لتعضيتنا. رابعاً، إن النتائج النهائية للعلم، بحكم الكيفية التي يتمّ الوصول بها إليها، ليست مشروطة بتعضيتنا وحدها، بل أيضاً بما يؤثِّر ويفعل في هذه التعضية. وأخيراً، إن مشكلة طبيعة الكون لا تعدو أن تكون، إذا ما نظرنا إليها بمعزل عن جهاز إدراكنا النفسي، تجريداً فارغاً، لا ينطوي على أي فائدة عملية.

كلا، ليس علمنا وهماً. وإنما الوهم أن نتصوّر أنه في وسعنا أن نجد لدى غيره ما لا يستطيع هو أن يقدّمه لنا.



قلق في الحضارة



تقديم

في تموز/يوليو من عام ١٩٢٩ شرع فرويد بكتابة هذا النص الذي أعطاه في البداية كعنوان: **السعادة والحضارة**، ثم **التعاسة في الحضارة**، قبل أن يعتمد عنوانه النهائي: **قلق في الحضارة**.

وقد كتب في الرابع عشر من ذلك الشهر رسالة إلى الكاتب الفرنسي المشهور رومان رولان يبلغه فيها أن فكرته عن «الشعور الأوقيانوسي» ـ الذي ردّ إليه نشأة الإيمان الديني ـ قد أقضّت مضجعه وحرّكت فيه رغبة لا تقاوم في تفسير ذلك الشعور عينه وما استتبعه من نشوء للأديان من وجهة نظر تحليلية نفسية. وبالفعل، لم تمضِ أشهر ثلاثة حتى كان فرويد قد أنجز **قلق في الحضارة** الذي عدّه الكاتب النمساوي المعروف ستيفان زفايغ في رسالة منه بدوره إلى رومان رولان «خير مبحث فلسفي» كتبه فرويد قط. وإذ نفدت في أشهر معدودة الطبعة الأولى من الكتاب في اثني عشر ألف نسخة صدرت عام ١٩٣١ طبعة ثانية فيها بعض الإضافات. وبادر فرويد يرسل نسخة منها إلى رومان رولان تحمل هذا الإهداء: «إلى صديقه الأوقيانوسي الكبير من طرف الحيوان الأرضي س. فرويد».

وقد كنا ترجمنا **قلق في الحضارة** عام ١٩٧٧ نقلاً عن طبعة **المنشورات الجامعية الفرنسية** بترجمة المحلل النفسي السويسري شارل أودييه. ثم أخضعناها، برسم هذه الطبعة الجديدة، لمراجعة شاملة، معززة بمزيد من الهوامش، بالاعتماد على الترجمة الجديدة والأكثر تقيُّداً بحرف النص الألماني التي قام بها فريق عمل مؤلف من بيير كوتيه ورينيه لينه ويوهانا ستوت ـ كاديو، والتي صدرت عام ١٩٩٤ في المجلد الثامن عشر من **مؤلفات فرويد الكاملة** عن **المنشورات الجامعية الفرنسية** تحت الإشراف العلمي للمختص المعروف بالمعجم التحليلي



النفسي جان لابلانش، وكذلك على ترجمة أحدث عهداً صدرت عام ١٩١٠ عن منشورات لوبوان بقلم برنار لورتولاري.

ج.ط



ـ ١ ـ

ليس للمرء أن يدفع عن نفسه الشعور بأن بني الإنسان يقيسون الأشياء بصورة عامة بمعايير خاطئة. ففي حين تراهم يبذلون قصارى جهودهم للفوز بالمتعة أو النجاح أو الغنى، أو ينظرون بعين الإعجاب إلى كل ذلك لدى الآخرين، تجدهم يهوّنون بالمقابل من شأن القيم الحقيقية للحياة. لكن ما إن نصدر حكماً بمثل هذا القدر من العمومية، حتى نجد أنفسنا وقد بتنا عرضة لخطر تناسي التنوع العظيم الذي تمثّله الكائنات البشرية وحياتها النفسية. فليس من المتعذر أن يحيط عصر بعينه من العصور عظام رجاله بالتكريم والتقدير، حتى وإن دانوا بشهرتهم لصفات وأعمال غريبة تماماً عن أهداف الجمهور ومثله العليا. بيد أننا سنسلّم بطيبة خاطر، على كل حال، بأن صيتهم لن يذيع إلا في أوساط أقلية محدودة، بينما سيبقون مجهولين من قبل الغالبية الكبرى. ولكن نظراً إلى أن أفكار الناس لا تتفق وأفعالهم، ومن أسباب ذلك تعدد رغائبهم الغريزية وتنوّعها، فإن الأمور لا يمكن أن تكون على هذا القدر البالغ من البساطة.

ساررني واحد من أولئك الأشخاص الاستثنائيين في رسائله إليَّ بصداقته لي. وكنت قد بعثت إليه بالكتيّب الذي أنعت فيه الدين بأنه وهم[1]. وقد أجابني بأنه سيوافقني تمام الموافقة لولا اضطراره إلى الإعراب عن أسفه لأنني لم أقِم اعتباراً للمصدر الحقيقي للتديُّن. ففي رأيه أن هذا المصدر يكمن في شعور خاص، يساوره هو نفسه باستمرار، وقد أكّد له الكثيرون واقعيته، ولديه من المبررات أخيراً ما يكفيه لافتراض وجوده لدى الملايين من الكائنات البشرية. هذا الشعور يطيب له أن يطلق عليه اسم الإحساس بـ «الأبدية»، ويرى فيه شعوراً

١ ـ الإشارة هنا إلى كتاب فرويد **مستقبل وهم**. «م».



بشيء ما لامحدود، لانهائي، وبكلمة واحدة «أوقيانوسي». وهذا الشعور هو في نظره محض معطى ذاتي، وليس بحال من الأحوال عقيدة إيمانية. كما أنه لا يرتبط به، في تقديره، أي وعد بخلود شخصي. وبالرغم من ذلك كله، يكمن فيه مصدر الطاقة الدينية، وهو مصدر وضعت اليد عليه الكنائس المختلفة والأنظمة الدينية المتعددة، ووجّهته في مسالك معينة، بل أنضبت معينه أيضاً. وأخيراً، إن مجرد وجود هذا الشعور الأوقيانوسي يبيح للمرء، في تقدير صاحبنا، أن يعتبر نفسه متديناً، حتى وإن كان يردّ كل معتقد وينبذ كل وهم.

إن هذا التصريح من جانب صديق أجلّه، كان وصف بنفسه ذات يوم بعبارات شعرية سحر الوهم وفتنته، قد أوقعني في حرج شديد(٢). فمن رابع المستحيلات أن أكتشف في نفسي مثل ذلك الشعور «الأوقيانوسي». ثم إنه من العسير معالجة المشاعر والعواطف معالجة علمية. فقد يكون في وسعنا أن نحاول وصف تظاهراتها الفيزيولوجية. لكن حينما يستعصي علينا ذلك ـ وإني لأخشى أن يعصى الشعور الأوقيانوسي هو الآخر على مثل هذا الوصف ـ لا يبقى لنا من حيلة سوى الاكتفاء بمضمون التصورات الأكثر قابلية للارتباط بالشعور موضع البحث. وإذا صحّ أنني فهمت صديقي على الوجه المطلوب، فإن فكرته أقرب ما تكون إلى فكرة ذلك الشاعر الأصيل الذي وضع على لسان بطله، على سبيل التعزية، وفي مواجهة موت اختاره بملء إرادته، هذا القول: «نحن لا يسعنا السقوط خارج هذا العالم»(٣). المقصود إذاً هو شعور باتحاد لا يقبل انفصاماً

٢ ـ منذ ظهور الكتابين: **حياة راما كريشنا وحياة فيفكاناندا** (١٩٣٠) لم تعد بي حاجة لأن أضيف أن الصديق المشار إليه في النص هو رومان رولان(*).

(*) رومان رولان: كاتب وروائي فرنسي إنساني النزعة (١٨٦٦ ـ ١٩٤٤). تعاطف مع الاتحاد السوفييتي، وكان داعية إلى اللاعنف، ومن هنا إعجابه بفلاسفة الهند وكتابته الكتابين الذي يشير إليهما فرويد. حائز على جائزة نوبل عام ١٩٥١. «م».

٣ ـ ن. د. غرابه(*): **هنيبعل**: «مؤكد أننا لن نسقط أبداً خارج العالم. ومتى ما وجدنا فيه مرة، وجدنا إلى الأبد».

(*) كرستيان ديتريش غرابه: مسرحي دانمركي (١٨٠١ ـ ١٨٣٦). رائد للواقعية في المسرح، وذو رؤية متشائمة. وصفه هايني بأنه «شكسبير سكران». من مسرحياته: **دون جوان وفاوست، نابليون أو المائة عام، هنيبعل**. «م».



بـ«الكل الأعظم»، بالانتماء إلى كلية العالم الخارجي. لكن هذه النظرة هي، في تقديري، نظرة عقلية بالأحرى، مرتبطة بكل تأكيد بعنصر عاطفي ما؛ عنصر لا يغيب أبداً، كما هو معلوم، عن أية أفكار أخرى هي على ذلك القدر العظيم من الشمول. أما بالإحالة إلى شخصي فلست بمستطيع أن أقنع نفسي بالطبيعة الأولية لمثل ذلك الشعور. ولكن ذلك لن يبيح لي إنكار حضوره الفعلي لدى الآخرين. والسؤال الوحيد هو أن نعرف هل تأويله صحيح، وهل ينبغي أن نتعرف فيه مصدر الحاجات الدينية وأصلها جميعاً[٤].

إنني لا أستطيع إثراء المناقشة بأي عنصر من شأنه أن يؤثر حاسم التأثير على حلّ هذه المعضلة. فالفكرة القائلة إن الكائن البشري يمكن أن يتعرف الروابط التي تربطه بالعالم المحيط من خلال شعور مباشر يوجهه من البداية في هذا الاتجاه، هذه الفكرة تبدو غريبة للغاية عن العلم النفسي السائد، ويعسر كل العسر إدراجها في لحمته، بحيث لا يعود هناك مناص من محاولة تفسير مثل ذلك الشعور من وجهة نظر تحليلية نفسية تحرياً عن أصله ومنشئه. والاستدلال الأول الذي يسعنا إجراؤه هنا هو التالي: ليس ثمة ما هو أكثر ثبوتية وموثوقية لدينا، في الحالات السوية، من شعورنا بذاتنا، بأنانا الخاص. وقد يظهر لنا هذا **الأنا** مستقلاً بذاته، متجانساً، واحدي البنيان، متمايزاً عميق التمايز عن كل ما عداه. أما أن هذا الظهور خدّاع، وأما أن **الأنا** يتواصل ويمتدّ نحو الداخل، بدون أن يتوقف عند حدّ فاصل، في كيان نفسي آخر لاشعوري نطلق عليه اسم **الهذا**[٥]، كيان لا يعدو **الأنا** أن يكون مجرد واجهة له، فذلك أول ما علّمنا إياه البحث التحليلي النفسي الذي لا نزال ننتظر منه العديد من التوضيحات الأخرى للعلاقات التي

---

٤ ـ باللاتينية في النص: fons et origo . «م».

٥ ـ **الهذا**: بالفرنسية le ça، وبالإنكليزية id، وبالألمانية es. وقد آثرت المدرسة المصرية ترجمته بـ **الهو**. وقد اعتمد فرويد هذا المصطلح لأول مرة في كتابه **الأنا والهذا** (١٩٢٣) اقتباساً عن الكاتب والطبيب النفسي الألماني جورج غرودويك (١٨٦٦ ـ ١٩٣٤) في كتاب له بعنوان **كتاب الهذا**. ويمثل **الهذا** في الطبوغرافيا الفرويدية الثانية، في قبالة الأنا **والأنا الأعلى**، الجانب الغريزي من النفس البشرية، وهو لا يقيم اعتباراً لمبدأ الواقع أو للمحظور الأخلاقي ولا يتقيّد بآمر آخر غير مبدأ اللذة. «م».



تربط **الأنا بالهذا**. لكن **الأنا**، إذا ما نظرنا إليه من الخارج على الأقل، يبدو وكأنه يشتمل على حدود واضحة دقيقة. وليس ثمة سوى حالة واحدة ـ لا يمكن نعتها بأنها مَرَضية وإن تكن استثنائية ـ يكون فيها هذا الوضع مختلفاً. ففي ذروة حالة العشق والوله يتهدد بالامّحاء الخطُّ الفاصل بين **الأنا والموضوع**[٦]. وخلافاً لجميع شهادات الحواس، يزعم العاشق أن **الأنا والأنت** شيء واحد، ويكون كله استعداد للتصرف على أساس أن الواقع لهو كذلك فعلاً. وما يمكن لوظيفة فيزيولوجية أن تعلِّقه وأن تكفَّه عن العمل بصورة مؤقتة قابل بالبداهة لأن تعكِّره وترنِّقه حالات مَرَضية. ويطلعنا علم الأمراض على عدد وفير من الحالات التي يصبح فيها الخط الفاصل بين **الأنا** والعالم الخارجي غير واضح وغير دقيق فعلاً: ففي بعض الأحوال تبدو أجزاء من بدننا، بل عناصر من حياتنا النفسية، من إدراكات وأفكار ومشاعر، وكأنها غريبة وأجنبية ولا تؤلف جزءاً من **الأنا**. لكن في أحوال أخرى نعزو إلى العالم الخارجي ما كان رأى النور بلا مراء في **الأنا** وما يفترض في هذا الأخير أن يتعرفه. هكذا نرى أن الشعور **بالأنا** عرضة هو نفسه للتحريف والتشويه، وأن حدود هذا **الأنا** ليست ثابتة.

ولو تابعنا هذه المحاجّة إلى نهاياتها لما وجدنا مناصاً من أن نقول بيننا وبين أنفسنا ما يلي: إن الشعور **بالأنا** الذي ينتاب الراشد لا يمكن أن يكون هو هو من الأصل والبداية. بل لا بدّ أن يكون قد تعرض لتطور، وهذا التطور، وإن يكن من المتعذر البرهان عليه، قابل لإعادة تمثيله على نحو مطابق بما فيه الكفاية للواقع[٧].

---

٦ ـ الموضوع هو في الأصل مصطلح فلسفي كمقابل للذات. وقد وظّفه فرويد للإشارة به إلى موضوع الرغبة أو موضوع الدافع الغريزي أو موضوع الحب، سواء أكان هذا الموضوع من جنس مغاير أم من نفس الجنس. والنسبة إليه في هذه الحال ليست الموضوعي بل الموضوعاني، وهي نسبة تجيزها أصول العربية كما في قولنا : روحي وروحاني. «م».

٧ ـ انظر الأبحاث الكثيرة عن تطور الأنا وعن الشعور به أو عن مراحل تطور الحسّ بالواقع، بدءاً من أبحاث فيرنزي (١٩١٣) إلى مساهمات فيدرن (١٩٢٦ و١٩٢٧) وغيرها مما نشر منذئذ(*).

(*) الإشارة هنا إلى بحث ساندور فيرنزي المنشور في **المجلة الدولية للتحليل النفسي** تحت عنوان: **مراحل حسّ الواقع**، وإلى بحثيْ بول فيدرن المنشورين في المجلة نفسها تحت عنوان: **بعض تظاهرات الحسّ بالأنا والنرجسية في بنية الأنا**. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة).



إن الرضيع لا يميِّز بين **أناه** وبين العالم الخارجي من حيث هو مصدر التنبيهات العديدة التي تتدفق منه إليه. وهو لا يتعلم أن يقوم بهذا التمييز إلا شيئاً بعد شيء، بفضل محرِّضات مختلفة خارجية المصدر. وثمة واقعة على كل الأحوال تخلّف فيه، ولا بدّ، أعظم الوقع وأقوى الأثر، وهي أن بعض مصادر التنبيه، التي لن يعترف إلا في زمن لاحق بأنها صادرة عن أعضائه بالذات، قابلة لأن تزوِّده بالإحساسات في كل لحظة ودقيقة، بينما ينضب معين بعض مصادر التنبيه الأخرى، الأسرع إلى الزوال، بصورة دورية ـ ولنذكر من بينها أشهاها إليه: ثدي الأم ـ ولا تعاود انبجاسها إلا إذا لجأ هو نفسه إلى الصراخ طلباً للمساعدة. على هذا النحو يجد **الأنا** نفسه، لأول مرة، في مواجهة «موضوع»، وبعبارة أخرى في مواجهة شيء متموضع «في الخارج» ولا سبيل إلى دفعه إلى التجلي في العالم البرّاني إلا باللجوء إلى عمل معيَّن. ويساهم بعد ذلك عامل ثانٍ في فصل **الأنا** عن مجموع الأحاسيس، أي في حمله على اكتشاف ذلك «الخارج»: أقصد بذلك أحاسيس الألم والكدر المتواترة، المتنوعة، المحتومة، التي يتطلب «مبدأ اللذة»، بوصفه السيد الذي ما فوقه سيد، إلغاءها أو تحاشيها. ويتطور الميل إلى عزل كل ما يمكن أن يصبح مصدراً لمثل ذلك الكدر عن **الأنا** وإلى طرده عنه إلى الخارج، وبالتالي إلى تكوين **أنا** لذّيّ خالص[٨]، يقابله ويعارضه عالم براني، خارجي، غريب ومتوعد. وحدود هذا **الأنا** اللذّيّ البدائي لا يمكنها الإفلات من أسر التعديل الذي تفرضه التجربة. فثمة أشياء عديدة لا يريد الطفل أن يتخلى عنها بوصفها مصادر للذة، مع أنها ليست «**أنا**» وإنما هي «موضوع». كذلك، إن العديد من الأوجاع التي يرغب في تجنّبها وتحاشيها تتكشف رغماً عن كل شيء عن أنها غير قابلة للانفصال عن **الأنا**، وعن أنها من أصل داخلي. عندئذ يتعلم أن يكتشف طريقة تسمح له، بواسطة توجيه قصدي لنشاط أعضاء الحواس من جهة، وبواسطة عمل عضلي مناسب من الجهة الثانية، بأن يميِّز الجواني ـ العائد إلى **الأنا** ـ من البراني[٩]، الآتي من العالم الخارجي. وإنما عندما يجتاز هذه

---

٨ ـ في النص الألماني حرفياً: Lust - ich، أي الأنا ـ اللذة. «م».

٩ ـ خلافاً للاعتقاد السائد، فإن لفظتي الجواني والبراني فصيحتان اشتقاقاً. «م».



المرحلة يستوعب للمرة الأولى «مبدأ الواقع» الذي يفترض به أن يوجِّه التطور اللاحق. وينزع هذا التمييز نزوعاً طبيعياً نحو هدف عملي: الاحتماء من الأحاسيس المؤلمة المستَشْعرة أو المتوعِّدة فحسب. وإذا كان **الأنا** لا يلجأ إلى أي طريقة في الدفاع ضد بعض الإثارات المزعجة الداخلية المنشأ غير تلك الطرائق التي يلجأ إليها ضد الأحاسيس المكدِّرة الخارجية المنشأ، ففي ذلك بالتحديد يكمن منطلق اضطرابات مَرَضية خطيرة بقدر أو بآخر.

على ذلك النحو إذاً ينفصل **الأنا** عن العالم الخارجي. أو بعبارة أدق: إن **الأنا** يكون مشتملاً في البدء على كل شيء، ثم لا يلبث أن يفصل عنه العالم الخارجي. وعليه، إن شعورنا الراهن **بالأنا** ما هو، إذا جاز التعبير، إلا الرسابة المنكمشة المتبقية من شعور أوسع شمولاً بكثير، أوسع شمولاً إلى حدّ أنه يعانق كل شيء، ويتطابق مع اتحاد أوثق وأكثر حميمية **للأنا** بوسطه. وإذا سلَّمنا بأن هذا الشعور **بالأنا** الأولي يلبث على ما هو عليه ـ إلى حدّ يكبر أو يصغر ـ لدى العديد من الأفراد، فإنه لا بدّ أن يحافظ في هذه الحال على قدر من الاستقلال الذاتي تجاه الشعور **بالأنا** المميِّز لسن الرشد بحدوده الأكثر ضيقاً والأكثر دقة ووضوحاً. أما التصورات التي سيلوذ بها ذلك **الأنا** الأولي فستكون هي بالضبط تلك التي تقوم في مضامينها على انتفاء الحدود وعلى مفهوم الاتحاد **بالكل الأكبر**، وهي عينها المضامين التي اعتمدهما صديقي لتعريف الشعور «الأوقيانوسي». ولكن هل يحقّ لنا أن نسلِّم بفرضية استمرار ما هو أولي على قيد الحياة إلى جانب اللاحق المنبثق عنه؟

بلا أدنى ريب، لأن مثل هذه الظاهرة لا تنطوي على ما يمكن أن يفاجئنا، لا في الميدان النفسي ولا في ميادين أخرى. ففي ميدان الارتقاء الحيواني، نحن نتمسك بحزم بالتصور الذي يقول إن الأنواع الأكثر ارتقاء تنبثق عن الأنواع الأكثر بدائية. ومع ذلك لا نزال نشاهد إلى اليوم لدى الكائنات الحية مختلف الأشكال الأكثر بساطة للحياة. فقد انطفأ نوع العظائيات الكبرى لتحلّ محله الثدييات، ومع ذلك لا يزال ممثل أصيل لذلك النوع، وهو التمساح، يحيا بين ظهرانينا. وقد تبدو المقايسة بعيدة كل البعد، فضلاً عن أنه يشوبها عيب محدد

وهو كون معظم الأنواع الدنيا الباقية على قيد الحياة إلى اليوم لا تمثل الأسلاف الحقيقيين للأنواع الراهنة الأكثر تطوراً. كذلك، إن الأنماط الوسيطة قد تلاشت وبادت بوجه عام، ونحن لا نعرفها إلا عن طريق إعادة تكوينها افتراضياً. أما في الميدان النفسي، بالمقابل، فإن استمرار الحالة البدائية إلى جانب الحالة المتطورة المتفرعة عنها كثير التواتر إلى حدّ يغني عن الحاجة إلى البرهان عليه بأمثلة، وهو ينجم، في غالب الأحيان، عن انفلاق أو انشقاق أثناء التطور. ففي حين أمكن لعنصر بعينه، بالمعنى الكمّي للكلمة، من موقف معين أو من حاثّة غريزية معينة أن يفلت من كل تعديل أو تبديل، تعرَّض عنصر آخر للتغيير الناجم عن التطور اللاحق.

نصل هنا إلى المشكلة ذات الطابع الأعمّ، مشكلة انحفاظ الانطباعات والخبرات في الحياة النفسية التي قلما تطرّق إليها بعدُ أحد، وهذا مع أنها مشكلة لها من الجاذبية والأهمية ما يخوِّلنا الحقّ في أن نعيرها هنيهة من الانتباه حتى ولو بدت السانحة غير مسوَّغة. والحق أننا منذ أن عدنا عن خطئنا فلم نعد نعتبر نسياناتنا المألوفة ناجمة عن دمار تتعرض له التلافيف الذاكرية، وبالتالي عن فنائها، صرنا نميل إلى التصور المعاكس: لا شيء في الحياة النفسية يمكن أن يضيع، ولا شيء يبيد مما تكوّن، وكل شيء يدوم بصورة أو بأخرى ويمكن أن يعاود ظهوره في بعض الظروف الموائمة، وعلى سبيل المثال في سياق نكوص موغل بما فيه الكفاية إلى الوراء. ومن المباح لنا أن نسعى إلى توضيح منطوق هذا التصور من خلال مقارنة نمتحها من ميدان آخر.

لنأخذ كمثال تقريبي تطور **المدينة الخالدة**[١٠]. فالمؤرخون يعلموننا أن روما الأولى كانت **روما المربَّعة** Roma Quadrata التي كانت مستوطنة محاطة بالأوتاد على تلّ البالاتينوم. وقد أعقب هذه المرحلة البدائية طور **الاتحاد السباعي** Septimontium، وقد كانت فيه المدينة عبارة عن تجمع من المستوطنات المقامة على مختلف التلال؛ ثم طور الحاضرة التي أحاطها

١٠ ـ بحسب **تاريخ كامبردج للعصور القديمة**، م٧، ١٩٢٨: «تأسيس روما» بقلم هيو لاست.



سرفيوس[١١] بسور؛ وفي مرحلة أكثر تقدماً أيضاً، وعلى إثر جميع التبدلات التي طرأت في عهد **الجمهورية** وبداية **الإمبراطورية**[١٢]، قامت أخيراً المدينة التي سوَّرها الإمبراطور أوريليانوس[١٣] بالأسوار. لكن لندع هنا التحولات الطارئة على روما، ولنتساءل بالأحرى عما يمكن لزائر، مزوَّد بأكمل المعلومات التاريخية والطبوغرافية، أن يتعرفه اليوم من تلك الأطوار البدائية. إنه سيشاهد أولاً السور الأوريليانوسي سليماً لم يمسَّ، فيما عدا بعض الثغرات. كما سيمكنه أن يكتشف في بعض المواضع بقايا من سور سرفيوس كما أبانت عنها الحفريات. وإذا كان مزوَّداً بمعارف كافية ـ تفوق تلك المتاحة لعلم الآثار الراهن ـ فقد يمكنه أن يرسم النطاق الكامل لذلك السور على مخطط للمدينة، وأن يعيد بالتالي تكوين الهيئة الخارجية للمدينة في مرحلة روما المربعة. ولكنه، بالمقابل، لن يعثر على شيء من الإنشاءات والمباني التي كان يكتظّ بها ذلك الإطار القديم، أو لن يعثر إلا على بقايا غير ذات معنى. وعلى فرض أنه يعرف عميق المعرفة روما في عهد **الجمهورية**، فسوف تتيح له معارفه في أحسن الأحوال أن يهتدي إلى مواقع المعابد والمباني العامة العائدة إلى تلك الحقبة. والحال أن تلك المواقع لم تعد تشتمل إلا على أطلال، لا على الأطلال الأصيلة لتلك الأوابد، وإنما على أطلال المباني التي أعيد تشييدها في زمن متأخر في أعقاب حرائق أو دمار. ومن النافل أن نضيف أن تلك البقايا من روما القديمة تبدو غارقة وسط سديم مدينة لم تتوقف عن النمو والتوسع منذ عصر النهضة وخلال القرون الأخيرة. وما أكثر الآثار التي لا تزال مطمورة بكل تأكيد في باطن أرضها أو تحت مبانيها الحديثة! ذلكم هو نمط بقاء الماضي واستمراره في ذلك الطراز من المدن التاريخية التي تنتمي إليه روما.

١١ ـ سرفيوس توليوس: سادس ملوك روما (نحو ٥٧٨ ـ ٥٣٤ ق.م). «م».

١٢ ـ دامت الجمهورية الرومانية من عام ٥٠٩ ق.م إلى ٢٧ ق.م، وأعقبتها الأمبراطورية من عام ٢٣ ق.م إلى ٣٩٥ ب.م. «م».

١٣ ـ لوقيوس أوريليانوس: إمبراطور روماني (٢١٤ ـ ٢٧٥). من ألقابه: العربي الأعظم والتدمري الأعظم. «م».



لنتخيَّل الآن أنها ليست مكاناً لتجمع المساكن البشرية، وإنما كائن نفسي ذو ماضٍ سحيق في القدم وعظيم الثراء، ما ضاع قط شيء مما حدث فيه، ولا تزال جميع أطوار تطوره الحديثة العهد تتعايش مع الأطوار القديمة. وهذا معناه، بالنسبة إلى روما، وعلى أساس هذه الفرضية، أن القصور الأمبراطورية وسبتيزونيوم الإمبراطور سبتيميوس ساويروس[١٤] لا تزال ترتفع إلى سامق علوها الأول فوق البالاتينيوم، وأن فتحات قصر سان أنجيلو[١٥] لا تزال تعلوها التماثيل الجميلة التي كانت تزينها قبل حصار القوطيين[١٦]، إلخ. بل إن ذلك معناه أن يرتفع من جديد في مكان بالاتزو كافاريلي[١٧]، من دون أن تكون هناك حاجة أصلاً لهدمه، معبد جوبيتر كابيتولان[١٨]، ليس فقط في شكله النهائي، الشكل الذي كان يعاينه الرومان في عهد **الإمبراطورية**، وإنما أيضاً في شكله الإتروري[١٩] البدائي في العهد الذي كانت لا تزال تزيِّنه السواتر القرميدية. أما في الموقع الحالي للكوليزيوم[٢٠] فيمكننا أيضاً أن نقلِّب نظرات الإعجاب في **البيت المذهَّب** Domus Aurea الذي شاده نيرون والذي اضمحل كل أثر له اليوم. وفي موقع البانثيون[٢١] سنجد، على أساس فرضيتنا، لا البانثيون الحالي فحسب

١٤ ـ إمبراطور روما من سنة ١٩٣ إلى ٢١١ من أصل ليبي. «م».

١٥ ـ قصر شاده هدريانوس في عام ١٣٩، واستخدم ضريحاً للأباطرة حتى عهد كاراكلا، ثم ملاذاً للبابوات، وأخيراً سجناً حكومياً. «م».

١٦ ـ شعب جرماني قطن أولاً عند مصب نهر الفستولا في شمالي بولونيا في القرن الأول الميلادي، ثم احتل جنوب شرق أولاوبا (أوكرانيا وروسيا البيضاء) في القرن الثالث. نهبوا روما عام ٤١٠، واعتنقوا المسيحية بصيغتها الآريوسية ثم الكاثوليكية. «م».

١٧ ـ قصر ابتناه آل كافاريلي في روما بين ١٥٣٨ و١٦٨٠. «م».

١٨ ـ أول مقام للآلهة الرومان. بني على قمة تلة الكابيتول في روما. أعيد بناؤه أكثر من مرة. وفي موقعه بني في القرن الخامس عشر قصر المحافظين. «م».

١٩ ـ الإترووريون شعب ظهر في القرن الثامن ق.م في توسكانيا، وسيطر على روما ابتداء من القرن السابع ق.م. «م».

٢٠ ـ الكوليزيوم: مدرج في روما بني في نهاية القرن الأول للميلاد، يتسع لخمسين ألف متفرج. «م».

٢١ ـ البانثيون: حرفياً معبد جميع الآلهة. شاده في ساحة روتوندا في روما الأمبراطور أغريبا الأول في القرن الأول للميلاد. وبعد أن دمرته حرائق متتالية أعاد بناءه في القرن الثاني الأمبراطور هدريانوس. وفي القرن السابع حُوِّل إلى كنيسة مسيحية. «م».



كما أورثنا إياه هدريانوس، بل أيضاً، وعلى الأرض ذاتها، النصب الأول الذي شاده أغريبا[٢٢]، وعلى الأرض ذاتها كذلك سنجد كنيسة ماريا سوبرا منيرفا[٢٣]، والمعبد القديم الذي شُيِّدت تلك الكنيسة فوقه. وحسب المُشاهد عندئذ أن يحوِّل اتجاه بصره أو أن يغيِّر الموقع الذي ينظر منه حتى يبتعث إلى الوجود هذا الوجه المعماري أو ذاك.

إن استمرارنا في هذا التخيُّل عبث لا طائل تحته، لأنه قمين بأن يقودنا إلى تصورات لا يمكن حتى تصورها ولن يكون لها من معنى البتة. وإذا كنا نريد أن نترجم مكانياً التعاقب التاريخي، فلن نجد سبيلاً إلى ذلك إلا إذا صففنا الأشياء جنباً إلى جنب موضعياً، إذ إن وحدة المكان الواحدة لا تحتمل مضمونين مختلفين. وعليه، ستبدو محاولتنا وكأنها ضرب من لعب لا طائل تحته. ومبررها الوحيد هو أن تبيِّن لنا مدى عجزنا عن أن ندرك بالصور البصرية سمات حياة النفس وخصائصها.

ينبغي أيضاً أن نتوقف عند اعتراض ثانٍ؛ فقد يسألنا سائل عن داعينا إلى اختيار ماضي مدينة ليكون موضوعاً للمقارنة مع ماضي نفس بشرية. فأطروحة البقاء الكامل للماضي غير قابلة للتطبيق على الحياة النفسية أيضاً إلا إذا بقي عضو النفس سليماً معافى، وإلا إذا نجت أنسجة المخّ من أي رَضَّة أو أي التهاب. وبالمقابل، لا يخلو تاريخ أي مدينة من المدن من أعمال وبيلة شبيهة بالعلل المَرَضية الآنفة الذكر، حتى وإن يكن ماضيها أقل اضطراباً وتقلقلاً من ماضي روما، ولم يعمل فيها أي عدو يد البتر والتشويه، وذلك نظير لندن. ومهما يكن تطور مدينة من المدن وديعاً وسليماً، فلا مفرّ من أن ينطوي على أعمال هدم وإعادة تشييد للمباني. إذاً فالمدينة لا تصلح قبلياً لمثل هذه المقارنة مع بنية نفسية.

إننا نمتثل لهذه الحجة ونذعن لها؛ ولكننا إذ نصرف النظر عن مفارقة شاعت

---

٢٢ ـ مرقس فسبانيوس أغريبا: قائد روماني (٦٣ ـ ١٢٠ م). اشتهر بانتصاراته وفتوحاته العسكرية. وكان أول من بنى في روما حمامات المياه المعدنية التي تحمل اليوم اسمه. «م».

٢٣ ـ كنيسة تقع في ساحة منيرفا بروما على مقربة من البانثيون. بنيت في القرن الثامن وأعيد بناؤها في القرن الثالث عشر. «م».



نفسها صارخة، نوجِّه أبصارنا إلى موضوع أنسب للمقارنة، كجسم الحيوان أو الإنسان. لكن هنا نصطدم بالصعوبة ذاتها. فأطوار الارتقاء السابقة لم تحظَ ببقاء أفضل، بل ضاعت بدورها في الأطوار اللاحقة التي كانت زوَّدتها بمادة البناء. ومن رابع المستحيلات الاهتداء إلى الجنين لدى الراشد. فلئن تكن غدة الطفل الصعترية[٢٤] قد حلَّ محلّها النسيج الضامّ بعد البلوغ، فإن الغدة من حيث أنها غدة لم يعد لها من وجود البتة. صحيح أنه يسعني أن أعيد رسم معالم عظم فخذِ الطفل في داخل عظم فخذ الرجل الكامل التكوين، لكن ذلك العظمَ الطفلي ذاته يكون قد تلاشى بتمدده وتكثُّفه ليكتسب شكله النهائي.

علينا إذاً أن نسلِّم بالحقيقة الثابتة التالية، وهي أن استمرار جميع الأطوار السابقة جنباً إلى جنب مع الطور النهائي غير ممكن إلا في الميدان النفسي، وأن المعاينة الواضحة لهذه الظاهرة ليست في متاحنا.

لعلنا في فرضنا هذا نبالغ. ولعله يتوجب علينا أن نكتفي بالزعم أن الماضي **قابل** لأن يبقى مصاناً في حياة النفس، وأنه ليس معرَّضاً **بالضرورة والحتم** للدمار. غير أنه من الممكن أيضاً أن يكون مآل عدد كبير من العناصر القديمة حتى في المجال النفسي ـ بصورة طبيعية أو استثنائية ـ إلى امحاء أو امتصاص بحيث لا يمكن لأي حدث بعد ذلك أن يعيدها إلى الظهور أو أن يبثّ الحياة فيها من جديد، أو لعل هذا البقاء يستلزم بعض الشروط الموائمة. هذا كله ممكن، لكننا في الحقيقة لا نعلم من الأمر شيئاً. ومن حقّنا فقط أن نؤكد أن بقاء الماضي هو بالأحرى القاعدة بالنسبة إلى الحياة النفسية أكثر منه استثناء مثيراً للاستغراب.

إذا كنا على استعداد على هذا النحو للتسليم بوجود شعور «أوقيانوسي» لدى عدد جمّ من الكائنات البشرية، وإذا كنا نميل إلى عزوه إلى طور مبكر من الشعور **بالأنا**، فعندئذ يطرح علينا سؤال جديد نفسه: هل يجوز لنا أن نرى في ذلك الشعور الأوقيانوسي ينبوع كل حاجة دينية؟

---

٢٤ ـ غدة صغيرة صماء قرب قاعدة العنق مقابل الرغامى ولا توجد إلا لدى الأطفال وصغار الحيوانات. «م».



من جهتي أنا لا يتوفّر لديّ البتة الاقتناع بذلك. إذ لا يمكن لشعور ما أن يغدو ينبوع طاقة إلا إذا كان هو نفسه تعبيراً عن حاجة ماسة. أما الحاجات الدينية فإن ارتباطها بحالة طفلية من التبعية المطلقة، وبما تبتعثه هذه الحالة من حنين وتوق إلى الأب، يبدو لي أمراً واقعاً لا يقبل دحضاً أو استبعاداً، ولا سيما أن الشعور المشار إليه لا يدين بوجوده لرسابة من تلك الحاجات الطفلية، وإنما يغذيه ويرعاه باستمرار القلق الذي يعتور المرء إزاء غلبة القدر التي لا رادَّ لها. وليس يسعني، مهما حاولت وجهدت، أن أجد حاجة أخرى من أصل طفلي، ماسة وقوية، كالحاجة إلى الاحتماء بالأب. وهذه الملاحظة كافية لكي تجرِّد الشعور الأوقيانوسي، الذي ينزع بنوع ما إلى إعادة تثبيت النرجسية اللامحدودة، من دوره الرئيسي. فمن الممكن أن نتتبع بخطى واثقة أصل الموقف الديني لو رجعنا القهقرى إلى الشعور الطفلي بالتبعية. وإذا كان ثمة احتمال لوجود شيء ما يحتجب وراء ستار هذه التبعية، فإن هذا الشيء يبقى في الوقت الراهن مغلَّفاً بالضباب.

إنني أفهم أن يكون الشعور الأوقيانوسي قد وجد من يربطه، استلحاقياً، بالدين. ففكرة الاتحاد **بالكل الأكبر**، وهي فكرة مباطنة لهذا الشعور، تتبدى لنا بالفعل بمثابة سعي أول وراء العزاء الديني، طريقة أخرى لنفي الخطر الذي يشعر **الأنا** أن العالم الخارجي يتوعده به. وإنه ليضايقني ـ أنا أقرّ بذلك مرة أخرى ـ أن أسهب في الكلام عن أشباه هذه الأمور الكبيرة التي تندّ ـ أو تكاد ـ عن الإدراك. ولقد أكّد لي واحد آخر من أصدقائي[٢٥]، حمله فضول لا يروى له ظمأ على القيام بأعجب التجارب وأغربها فصار في خاتمة المطاف كليّ العلم والمعرفة، أكّد لي أن المرء لو مارس اليوغا، أي لو انصرف عن العالم الخارجي وثبَّت انتباهه على بعض الوظائف البدنية واعتمد طريقة خاصة في التنفس، لأمكنه أن يوقظ في ذاته إحساسات جديدة وشعوراً بالشمول والكونية. وهو يعدّ هذه الظاهرات تعبيراً

٢٥ ـ المقصود في أرجح الظن، طبقاً لمراسلات فرويد مع رومان رولان، فريدريش إكشتاين (١٨٦١ ـ ١٩٣٩) النباتي والروحاني النمساوي الذي صار راهباً بوذياً والذي كان يمارس رياضة العدو على دوار فيينا حتى لُقب بـ «فيلسوف الدوَّار» (هامش الترجمة الفرنسية الجديدة).



عن نكوص إلى حالات بدئية، لا تعيها الذاكرة، من حياة النفس، ويرى فيها البرهان الفيزيولوجي ـ إذا صحّ التعبير ـ على جملة من مبادئ الحكمة الصوفية. وقد يكون من المباح لنا هنا أن نقرّب تلك الظاهرات من تبدلات غامضة أخرى تطرأ على النفس كالوجد أو الانخطاف، لكنني شخصياً تراودني الحاجة بالأحرى إلى أن أهتف مع غطاس شيلر:

«فليبتهج

من يتنشق في الأعالي النور الوردي»[٢٦].

٢٦ ـ بيت من أنشودة لشيلر(*) بعنوان: **الغطاس**. والمقطع بتمامه هو كالتالي:

فليبتهج

من يتنشق في الأعالي النور الوردي

إذ ليس في الأسفل سوى الهول

وعلى الإنسان ألا يحاول امتحان قدرة الآلهة

وألا يصبو أبداً، أبداً بالمرة، إلى أن يرى

ما في مكنتهم حجبه بالظلام والرعب

(هامش الترجمة الفرنسية الجديدة).

(*) يوهان شيلر: من كبار الكتاب والشعراء الألمان ومن أصدقاء غوته (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥). كان حرَّ التفكير وتعاطف مع الثورة الفرنسية فمنحته حكومتها الجنسية الفرنسية. واشتهر أيضاً ككاتب مسرحي، ومن مسرحياته: **عذراء أورليان** (جان دارك)، **اللصوص**، **فالنشتاين** التي استشهد بها فرويد في أكثر من نصّ له. «م».




مكتبة
الفكر الجديد

ـ ٢ ـ

في كتابي **مستقبل وهم** لم يكن موضوع البحث بالنسبة إليّ الينابيع العميقة للشعور الديني بقدر ما كان، في المقام الأول، ما يتصوره الإنسان العادي حين يتكلم عن دينه وعن تلك المنظومة من المذاهب والوعود التي تزعم، من جهة أولى، أنها تسلط الضوء على جميع ألغاز هذا العالم بكمال تحسد عليه، والتي تدعي من الجهة الثانية أنها تطمئنه إلى أن ثمة عناية ربانية ملؤها العطف والإشفاق تسهر على حياته وستعمل في وجود آخر مقبل على تعويضه عما كابده من حرمان في هذه الدنيا. تلك العناية لا يمكن للإنسان العادي أن يتصورها إلا في صورة أب محاط بأعظم التمجيد. فمثل ذلك الأب هو وحده القادر على معرفة حاجات الطفل البشري، وهو وحده الذي يمكن أن يلين قلبه لصلواته أو يهدأ غضبه لتوبته. وبديهي أن ذلك كله صبياني للغاية، وبعيد للغاية عن الواقع بحيث يحزّ في نفس كل صديق مخلص للبشرية أن يفكر بأن الغالبية العظمى من بني الإنسان لن تستطيع أبداً الارتفاع فوق هذا التصور للوجود. والأبعث على الخجل بعد أن نلاحظ مدى كثرة عدد المعاصرين لنا ممن يحاولون، رغم اعترافهم باستحالة الحفاظ على ذلك الدين، أن يذودوا عن حياضه شبراً شبراً، متَّبعين في ذلك تكتيكاً يدعو للرثاء، تكتيك الهجوم بقصد تغطية التراجع. وبودّنا لو ننضمّ إلى صفّ المؤمنين كي نسدي وصية: «لا تنطق باسم الله بالباطل»[1] إلى الفلاسفة الذين يتخيّلون أن بوسعهم إنقاذ إله الدين باستبداله بمبدأ لاشخصي، شبحي، مجرد. ولئن كان بعض المفكرين ـ وهم بحقٍّ من أعظم ما عرفته الأزمنة الماضية ـ لم يفعلوا شيئاً

---

١ ـ الوصية الثالثة من الوصايا العشر في **العهد القديم**، سفر الخروج، الإصحاح العشرون. «م».



سوى ذلك، فليس لنا أن نتخذ مما فعلوا ذريعة، لأننا جميعاً نعلم لماذا كانوا على ما فعلوا مجبرين.

لنرجع إلى الإنسان العادي وإلى دينه الذي لا دين غيره يستحق هذا الاسم. هنا تحضر ذاكرتنا عبارة مشهورة تفوَّه بها واحد من أعظم شعرائنا وحكمائنا في آن معاً. تلك العبارة تحدد على النحو التالي العلاقات التي يقيمها الدين مع الفن والعلم:

من يملك العلم والفن
يملك أيضاً الدين
فهل يمكن أن يكون صاحب دين
من كان خالي الوفاض من الاثنين[٢]!

إن هذه العبارة الجامعة تضع، من جهة أولى، الدين في موضع التعارض مع أعظم إبداعين للإنسان، وتعلن، من جهة ثانية، أن هذه الإبداعات قابلة، من منظور قيمتها في الحياة، لأن يحلّ بعضها محل بعضها الآخر وينوب منابه. وعليه، إذا كنا نريد أن نحرم سواد الناس من دينهم، فلن يكون الشاعر وسلطانه إلى جانبنا. ولكننا سنحاول أن نسلك طريقاً خاصاً في تثميننا لفكرته. ذلك أن حياتنا، كما هي مفروضة علينا، ثقيلة الوطء، وتغلّ أعناقنا بكثرة كثيرة من المشاقّ والخيبات والمهام الكأداء. وحتى نستطيع لها احتمالاً، فلا غنى لنا عن المسكِّنات. (لن تسير الأمور على ما يرام بدون سِقالة نجدة، كما قال ثيودور فونتان)[٣]. ولعل المسكّنات على أنواع ثلاثة: أولها أُلْهيات قوية تتيح لنا أن نعتبر بؤسنا هيِّناً أمره، وثانيها إشباعات بديلة تخفِّف من وطأته، وأخيرها مخدِّرات

٢ ـ غوته: **الرباعيات المروَّضة**، الرباعية التاسعة (أشعار منشورة بعد الوفاة).

٣ ـ ثيودور فونتان: طبيب وكاتب ألماني (١٨١٩ ـ ١٨٩٨). يعدّ أهم ممثل ألماني للواقعية الشعرية. من مؤلفاته **قبل العاصفة والزانية**. والنص بتمامه: «لقد قال لي يوماً شخص مرّ هو الآخر بأوقات عصيبة: الأمور لا تسير إطلاقاً بدون سقالة نجدة. وقد كان من قال لي ذلك مهندساً معمارياً. وكان يعرف بالتالي جيداً ما يقوله. وبالفعل، ينبغي أن تؤخذ قولته بحرفيّتها. وليس يمرّ بي يوم قط بدون أن يجعلني أفكر بـ «سِقالة نجدة»(هامش الترجمة الفرنسية الجديدة). «م».



تفقِدنا الإحساس به. وليس لنا عن واحدة على الأقل من هذه الوسائل غناء[٤]. والألهيات هي ما يضعه فولتير نصب عينيه حين يسدي في «**كانديد**»، على سبيل الختام، النصيحة بأن نعتني بحديقتنا[٥]. والنشاط العلمي هو أيضاً بمثابة ألهية. أما الإشباعات البديلة، كتلك التي يتيحها لنا الفن على سبيل المثال، فهي أوهام بالقياس إلى الواقع. ولكن هذا لا يؤثر في نجعها وفعاليتها نفسياً، وذلك بفضل الدور الذي تضطلع به المخيِّلة في الحياة النفسية. وبالمقابل، إن المخدرات تؤثر في جهازنا العضوي بتغييرها تركيبه الكيميائي. وليس من اليسير أن نعيِّن الدور الذي يشغله الدين في هذه السلسلة. ولا بدّ لنا من تناول الأشياء من منظور أبعد مدى.

إن مسألة غائية الحياة الإنسانية قد طرحت على بساط البحث مراراً لا تحصى، بيد أنها لم تحظَ إلى الآن بالجواب الشافي. ولعلها لا تقبل أصلاً أي جواب. والعديد من المفكرين الطارحين للأسئلة أضافوا قولهم: لو اتضح أن الحياة ليس لها أي غائية لفقدت عندئذ في نظرنا كل قيمة. لكن هذا التهديد لا يغيِّر في واقع الأمر شيئاً، ولعل الأصح أنه من حقنا أن ننحِّي السؤال جانباً. إذ إنه يرجع في أصله، على ما يخيَّل إلينا، إلى تلك الكبرياء الإنسانية التي نعرف أساساً العديد من تظاهراتها الأخرى. وليس ثمة من يتكلم عن غائية حياة الحيوانات، اللهم إلا ليقرر أن الحيوانات لم توجد إلا لخدمة الإنسان. لكن وجهة النظر هذه لا سند لها هي الأخرى، إذ كثيرة هي الحيوانات التي لا يعرف الإنسان ماذا يفعل بها ـ غير أن يصفها ويصنّفها ويدرسها ـ، وجمّة هي أصلاً الأنواع الحيوانية التي تملصت من هذا الاستعمال لأنها عاشت وانقرضت حتى قبل أن يقع عليها

---

٤ ـ يعبر فلهلم بوش(*)، وإن بألفاظ أقلّ سموّاً، عن الفكرة نفسها في **هيلينا الورعة**: «من عنده هموم عنده أيضاً كحول!».

(*) فلهلم بوش: شاعر ورسام ألماني (١٨٣٢ ـ ١٩٠٨). مخترع الرسوم المتحركة، و**هيلينا الورعة** هي من أشهر شخصيات رسومه. «م».

٥ ـ «ينبغي أن نعتني بحديقتنا»: بهذا القول ينهي كانديد القصة التي تحمل اسمه كعنوان، وهو قول يعتبر من أكثر أقوال فولتير تشاؤماً، ومؤداه أن العمل إن لم يكن دواء يشفي بؤس الشرط الإنساني، فهو على الأقل «ألهية» تحجب هذا البؤس عن الأنظار. «م».



نظر الإنسان. وهكذا نرانا نعود إلى الدين باعتباره هو وحده المؤهل للإجابة عن السؤال المتعلق بغائية الحياة. ولن نجازف بالوقوع في خطأ كبير لو خلصنا من ذلك إلى أن فكرة عزو غائية إلى الحياة تقوم وتنهار في وقت واحد مع النظام الديني.

ترتيباً عليه، لا مفرّ لنا من استبدال السؤال السابق بهذا السؤال المغاير الأقل طموحاً وادعاء: ما الغائية وما الهدف اللذان يتطلبهما البشر من الحياة كما يمكن استقراؤهما من سلوكهم؟ ماذا يطلبون من الحياة وإلامَ يرمون؟ ليس ثمة من احتمال في أن نخطئ لو أجبنا بالقول: إنهم يرمون إلى السعادة؛ فالناس يريدون أن يكونوا سعداء وأن يبقوا كذلك. ولهذا الطموح وجهان، هدف سلبي وآخر إيجابي: من جهة تجنب الألم وتحاشي الكدر، ومن الجهة الثانية نشدان متع وملذات عارمة. وبالمعنى الضيق للكلمة، لا يعني مصطلح «السعادة» سوى أن ذلك الهدف الثاني قد تمّ بلوغه. وبالترابط مع ثنائية الأهداف هذه، يمكن لنشاط البشر أن يسير في وجهتين، وذلك حسب سعيهم ـ ترجيحاً أو حصراً ـ إلى تحقيق الهدف الأول أو الثاني.

جليّ للعيان إذاً أن برنامج مبدأ اللذة، دون غيره، هو الذي يحدد غائية الحياة، ويتحكم من البدء بكيفية اشتغال الجهاز النفسي، ولا يمكن لظلٍّ من شكٍّ أن يحوم حول وظيفته في خدمة غائية ما؛ ومع ذلك يقف الكون قاطبة ـ العالم الأكبر والعالم الأصغر على حدّ سواء ـ من برنامجه موقف الخصام والتحدي. وعلى كل حال، إن هذا البرنامج غير قابل للتحقيق، إذ إن نظام الكون بأسره يقف في وجهه، حتى لتساورنا الرغبة في القول إنه لم يدخل قط في خطة «الخلق» أن يكون الإنسان «سعيداً». وما يسمى بالسعادة، بحصر معنى الكلمة، إنما ينجم عن تلبية مباغتة بالأحرى للحاجات التي تكون قد أدركت درجة عالية من التوتر، وهو أمر ليس بممكن، بحكم طبيعته بالذات، إلا في شكل ظاهرة عارضة. وكل ديمومة لوضع مرغوب فيه بدافع مبدأ اللذة لا ينجم عنها سوى هناء فاتر. ولقد جُبلنا على نحو لا نستطيع معه أن ننعم بمتعة عارمة إلا إذا أخذت شكلاً عارضاً، أما ثبات الأحوال فلا يوفّر لنا إلا النزر



اليسير من المتعة[٦]. وعليه، إن طاقاتنا على السعادة محدودة أساساً بتكويننا وجِبِلّتنا. وبالمقابل، إنه لأيسر علينا بكثير أن نذوق تجربة التعاسة. فالألم يتهددنا من جهات ثلاث: في جسمنا بالذات، المكتوب عليه الانحطاط والانحلال، والعاجز حتى عن الاستغناء عن تلك النذر المتمثلة في الألم والهمّ، ثم من جهة العالم الخارجي الذي تتوفر له قوى لا تقهر ولا تعرف الرحمة في ضراوته علينا وسعيه إلى إبادتنا، ويتأتى التهديد الثالث أخيراً من علاقاتنا بسائر الكائنات الإنسانية. ولعل الألم الناجم عن هذا المصدر أشدّ وقعاً علينا من أي ألم آخر. وقد نكون ميالين إلى اعتباره ثانوياً حتى وإن يكن، من منظور القدر، محتوماً ولا مناص منه مثله مثل أي ألم نابع من مصدر مغاير.

لن تأخذنا الدهشة البتة إذا ما وجدنا الإنسان، تحت ضغط احتمالات الألم تلك، يركّز جهده عادة على الحدّ من مطامحه في السعادة (على نحو ما يفعل تقريباً مبدأ اللذة بتحوله تحت ضغط العالم الخارجي إلى مبدأ أكثر تواضعاً هو مبدأ الواقع)، ويعتبر نفسه سعيداً لمجرد أنه نجا من التعاسة وتغلب على الألم؛ كما لن تأخذنا الدهشة البتة إذا ما رأينا بوجه عام مهمة تحاشي الألم تتقدم على مهمة الفوز بالمتعة وتنحّيها إلى الخلف. ويعلّمنا التفكير أنه في مقدور المرء أن يسعى إلى حلّ هذه المعضلة بطرق شديدة التنوع، وقد أوصت بها جميعها مختلف مدارس الحكمة، وقد اتّبعها جميعاً بنو الإنسان. إن التلبية اللامحدودة لجميع الحاجات تطرح علينا نفسها بإلحاح باعتبارها نمط الحياة الأكثر إغراء، لكن الأخذ بها يعني تقديم اللذة على الحصافة، وكل محاولة من هذا القبيل لا بدّ أن يعقبها سريعاً القصاص. أما الطرائق الأخرى التي تجعل هدفها الرئيسي تحاشي الألم فتتمايز وتتنوع تبعاً لمصدر الكدر الذي يتركز عليه الانتباه. فثمة طرائق متطرفة، وأخرى معتدلة، بعضها أحادي الجانب، وبعضها الآخر يتصدى لعدة جبهات في آن معاً. ويشكل الاختلاء والانزواء الإرادي والابتعاد عن الآخرين التدبير المباشر للاحتماء من الألم الناشئ عن الاحتكاك بالبشر الآخرين. وجلي للعيان أن السعادة التي

٦ ـ غوته يغالي إلى حدّ القول: «ليس أشقّ على النفس من تحمّل سلسلة من الأيام الحلوة». وهذه قد تكون على كل حال مبالغة.



يتمّ التوصل إليها عن طريق هذا التدبير هي سعادة السكون والسكينة. فحين يتهيَّب المرء من العالم الخارجي، فلا سبيل أمامه إلى الاحتماء منه إلا بالتنائي والابتعاد في أي شكل كان ـ هذا إذا كان يريد أن يقوم بعبء هذه المهمة بمفرده. وفي الحقيقة، توجد طريقة مختلفة وأفضل؛ فحين يدرك المرء أنه عضو في الجماعة البشرية ومسلَّح بالتقنية التي ابتكرها العلم، يتحوّل إلى مواجهة الطبيعة وإلى إخضاعها للإرادة الإنسانية: فيشتغل عندئذ مع الجميع في سبيل سعادة الجميع. لكن أجدر طرائق الاحتماء من الألم بالاهتمام هي تلك التي ترمي إلى التأثير على تعضيتنا بالذات. فما الألم في خاتمة المطاف إلا إحساس، ولا وجود له إلا بقدر ما نشعر به. ونحن لا نشعر به إلا بفضل بعض الاستعدادات المتوفرة لجسمنا.

أما أشد الطرائق الهادفة إلى إحداث مثل هذا التأثير الجسماني فجاجة وأكثرها نجعاً وفعالية في آن واحد فهي الطريقة الكيميائية: التسمُّم. ويخيَّل إليّ أن ما من أحد قد نفذ بعد إلى كنه آليته، لكن من الحقائق الثابتة أن بعض المواد الغريبة عن الجسم توفِّر لنا، بتواجدها في الدم والأنسجة، إحساسات محبّبة فورية، وأنها تعدِّل أيضاً شروط حساسيتنا إلى حدٍّ لا نعود معه قادرين على الشعور بأي إحساس مزعج. وهذان المفعولان ليسا متواقتين فحسب، بل يبدوان مترابطين أيضاً ترابطاً حميماً. وأرجح الظن أنه ثمة وجود في تركيبنا الكيميائي العضوي الداخلي لمواد قمينة بإحداث أشباه تلك المفاعيل، لأننا نعرف حالة مَرَضية واحدة على الأقل، هي الهوس[٧]، يحدث فيها سلوك مماثل للسكر بدون تدخل أي مخدِّر مسكر. وتنطوي حياتنا النفسية السوية، ناهيك عن ذلك، على تأرجحات تنبجس أثناءها إحساسات اللذة بقدر أو بآخر من اليسر أو من العسر، وبالتوازي معها تتكشف حساسيتنا بالكدر عن أنها أوهن أو أقوى من المألوف. وإنه لأمر يدعو إلى الأسف فعلاً أن يكون هذا الجانب السُمّي من السيرورات النفسية قد بقي حتى اليوم خارج نطاق التمحيص العلمي. هذا مع أن مفعول المخدرات

٧ الهوس Manie: مفهوم سيكولوجي للإشارة إلى تعلق مفرط، من طبيعة مَرَضية واستحواذية، بشيء ما أو بعادة ما، كقولنا: إنه مهووس بحبّ النظام. «م».



يحظى بتقدير كبير ويعتبر دواء عظيم النجع في النضال في سبيل تأمين السعادة أو إبعاد شبح التعاسة، إلى حدّ أن بعض الأفراد، بل شعوباً بأسرها، قد خصّوا المخدرات بمكان ثابت في اقتصادهم الليبيدوي. فالمخدرات لا توفر لهم عادة فورية فحسب، بل أيضاً درجة من الاستقلال عن العالم الخارجي طالما تاقت إليها أنفسهم. ومن المعلوم أنه يمكن للمرء، بفضل «محطِّم الهموم» هذا[٨]، أن يتملص في كل لحظة من الواقع وأن يلوذ بعالم خاص به يتيح شروطاً أنسب لحساسيته. لكن من المعلوم أيضاً أن خاصية المخدرات هذه هي بالضبط التي تشكّل وجه الخطر والضرر فيها. فعليها تقع، في بعض الظروف، مسؤولية تبذير مبالغ هائلة من الطاقة كان يمكن استخدامها في تحسين مصير الآدميين.

على أن البنية المعقدة لجهازنا النفسي تفسح في المجال أيضاً أمام مجموعة بكاملها من الطرائق الأخرى في التأثير عليه. فما دامت السعادة تعني تلبية دوافعنا الغريزية، فإن العالم الخارجي إذا ما ضنّ علينا بإرواء غليلنا وتركنا في حالة من العوز والفاقة، يتحول إلى علة جديدة لآلام هائلة. ولهذا يمكن أن يراود المرء الأمل بالانعتاق من بعض ذلك الألم فيما لو ضغط على تلك الحاجات الغريزية ذاتها. وهذه الطريقة من طرق الدفاع لا تتصدى كسابقاتها للجهاز الإحساسي، وإنما للينابيع الداخلية للحاجات في محاولة للتمكن منها والسيطرة عليها. وهي تتوصل إلى ذلك إذا ما ركبت مركب الشطط ولم تحجم حتى عن إماتة الدوافع الغريزية[٩] ، كما تنادي بذلك الحكمة الشرقية وكما تحققه مزاولة اليوغا. والنجاح في ذلك يعني بالبداهة نفض اليدين من كل نشاط، كائناً ما كان (التضحية بالحياة)، والوصول من جديد، عن طريق آخر، إلى سعادة السكينة.

---

٨ ـ يقتبس فرويد هذا التعبير من غوته في **الديوان الغربي ـ الشرقي**. وقد ورد لدى غوته كما يلي:

هَمّ هذه الحياة أن تسبِّب هموماً

وليس من محطِّم للهموم سوى ثمرة كرم العنب. «م».

٩ ـ يؤثر فرويد هنا كما في سائر نصوصه استخدام مصطلح الدوافع الغريزية Pulsions بدل الغرائز لأن الأولى من طبيعة إنسانية وقابلة للجم أو للإسماء بينما الغرائز Instincts، الحيوانية الانتماء بالأحرى، غير قابلة لذلك. «م».



وإذا كان المرء أكثر تواضعاً في مطمحه، فإنه يستطيع أن يسلك الطريق نفسه، ولكن فقط كي يسيطر على نشاط حياته الغريزية. وهذه السيطرة إنما تمارسها في هذه الحال الأجهزة النفسية العليا الخاضعة لمبدأ الواقع. هذا لا يعني البتة أن صاحبنا قد عزف عن كل إشباع، وإنما يعني فقط أنه كفل لنفسه ضمانة معيّنة ضد الألم، وذلك من حيث أن عدم إشباع الدوافع الغريزية التي بات يتحكم بها ويمسك بزمامها لا يخلّف فيه نفس الشعور المؤلم الذي يخلّفه فيه عدم تلبية الدوافع الغريزية غير المكفوفة وغير المكبوح جماحها. ويترتب على ذلك، بالمقابل، تناقص لا سبيل إلى المماراة فيه في إمكانات المتعة. ذلك أن الشعور بالسعادة، الناجم عن تلبية حاجة غريزية لم يهذّبها الأنا، لأعظم بما لا يقاس من الفرح الناجم عن إشباع دافع غريزي مروَّض ومدجَّن. وهنا بالتحديد يجد الطابع الجامح للحفزات والاندفاعات المنحرفة، وربما أيضاً سحر الثمرة المحرمة وجاذبيتها بوجه عام، تفسيره الاقتصادي.

ومن أساليب الاحتماء الأخرى من الألم اللجوء إلى تغيير وجهة الليبيدو، على نحو ما يسمح به جهازنا النفسي الذي يكتسب بنتيجة ذلك مرونة كبيرة. ولبّ المشكلة هو تحويل أهداف الدوافع الغريزية بحيث لا يعود في مقدور العالم الخارجي أن يقابلها بالتحدي أو يعارض إشباعها. ويلعب إسماء الدوافع الغريزية هنا دوراً كبيراً. فالمرء يحصل بفضل هذا الإسماء Sublimation على أكمل نتيجة حين يجعل هدفه أن يستمدّ من النشاط النفسي والفكري مقداراً رفيعاً من اللذة. وفي هذه الحال، لا يعود للقدر من سطوة كبيرة. والإشباعات التي من هذا القبيل، وعلى سبيل المثال تلك التي يلقاها الفنان في الخلق والإبداع أو تلك التي تخامره حين يجسِّد صورة خيالاته ويجسِّمها، أو تلك التي يجدها المفكر عند حلّ معضلة أو اكتشاف الحقيقة، لها نوعية خاصة سنتمكن ذات يوم، ولا بدّ، من تحديد سماتها بمصطلحات ميتاسيكولوجية[١٠]. أما في الوقت الحاضر

١٠ ـ الميتاسيكولوجيا عند فرويد تعني حرفياً: ما بعد علم النفس، وهي منحوتة على منوال «الميتافيزيقا» التي عنى بها أرسطو: ما بعد علم الطبيعة. ومقصود فرويد هو أن التحليل النفسي بوصفه علم نفس اللاشعور قد تخطى علم النفس التقليدي (السيكولوجيا) الذي مداره على الشعور. «م».



فلنكتفِ بالقول، بتعبير مجازي، بأن تلك الإشباعات تبدو لنا «أكثر رهافة وأعظم سموّاً». بيد أن شدتها تكون ضعيفة بالقياس إلى تلك التي تنجم عن إشباع حاثات Motions غريزية فجة وبدائية، ولا تهزّ هزاً عنيفاً تعضيتنا الجسمانية. لكن نقطة الضعف في هذه الطريقة هي أنها ليست عامة الاستعمال، وإنما هي في متناول حفنة قليلة. فهي تستوجب استعدادات أو مواهب غير متاحة لسواد الناس، بمقادير فعالة على الأقل. أضف إلى ذلك أنها لا توفِّر حتى لتلك القلة القليلة من المصطفين حماية تامة من الألم، ولا تلبسهم درعاً لا تنفذ منها ضربات القدر، ناهيك عن أنها تغدو غير ذات جدوى حين يكون مصدر الألم كامناً في جسمنا بالذات[11].

إذا كانت الرغبة في الاستقلال حيال العالم الخارجي ظاهرة وسافرة في تلك الطريقة، إذ يربط المرء لذته بسيرورات نفسية داخلية، فإن هذه السمات عينها تفصح عن نفسها بمزيد من القوة أيضاً في الطريقة التالية: فحين يطرأ المزيد من الارتخاء والوهن على العلاقة بالواقع الفعلي يمسي الإشباع مرهوناً بأوهام يقرّ المرء بأنها أوهام من دون أن يلقى بالاً لنأيها عن الواقع الفعلي. والميدان الذي تتأتى منه

١١ ـ في حال انعدام وجود مواهب خاصة من طبيعة قمينة بتوجيه الاهتمامات الحيوية في وجهة معينة، يمكن للعمل المهني العادي، كما هو متاح لكل فرد، أن يلعب الدور المعزو إليه من قبل فولتير في نصيحته الحكيمة لنا (الإشارة هنا إلى قولة فولتير في قصة **كانديد**: «فلنعتنِ حديقتنا». «م»). ولا يسوغ لي، في مثل هذه الإلمامة الإجمالية البالغة الاقتضاب، أن أتوسع التوسع الكافي في القيمة العظيمة للعمل من وجهة نظر اقتصاد الليبيدو. فما من تقنية أخرى من تقنيات السلوك الحيوي تربط الفرد بالواقع أمتن من ذلك الرابط، أو على الأقل بذلك الجزء من الواقع الذي يتألف منه المجتمع، والذي لن يزيدك إلا اندماجاً به مسعاك إلى إثبات أهمية العمل. إن إمكانية تحويل المقوِّمات النرجسية والعدوانية، بله الإيروسية، لليبيدو في بوتقة العمل المهني وما يستتبعه من علاقات اجتماعية، تسبغ على هذا العمل قيمة لا تقلّ بحال من الأحوال عن تلك التي يضفيها عليه كونه ضرورياً للفرد للحفاظ على وجوده داخل المجتمع ولتبريره. وكل مهنة، إذا جرى اختيارها بحرية، تغدو ينبوع متعة خاصة بما تتيحه من قابلية، عن طريق الإسماء، لتوظيف النوازع الوجدانية والحاثات الغريزية الفاعلة أو المعززة جِبلِّياً. وبالرغم من ذلك كله، لا يتمتع العمل كوسيلة للوصول إلى السعادة بكبير تقدير من قبل البشر. فهو طريق لا يطيب لنا أن نلقي بأنفسنا فيه بمثل ذلك الاندفاع الذي يسوقنا إلى إمكانية إشباعات أخرى. والغالبية العظمى من الناس لا تعمل إلا تحت إكراه الضرورة؛ وإنما من هذا النفور الطبيعي من العمل لدى البشر تتولد المشكلات الاجتماعية الشائكة.



هذه الأوهام هو ميدان الخيال، ولقد كانت الحياة التخيُّلية في سالف الزمان، وطرداً مع تطور حسّ الواقع، قد تملصت على نحو سافر من امتحان الواقع ونذرت نفسها لتحقيق الأمنيات العسيرة التحقيق. وفي ذروة هذه الأفراح الخيالية تتربع المتعة الناشئة عن الآثار الفنية، تلك المتعة التي تجعلها هذه الآثار الفنية عينها، بوساطة الفنان، في متناول من ليس هو بمبدع. إن كل كائن إنساني حساس بتأثير الفن لن يوفي أبداً بما فيه الكفاية ينبوع اللذة والسلوان هذا في دنيانا هذه حقَّ قدره. ولكن واأسفاه، فالخدر الخفيف الذي يغمرنا فيه الفن سريع الزوال، ولئن وفَّر لنا بعض الاختلاء والاعتكاف إزاء ضرورات الحياة القاسية، فإنه ليس على درجة كافية من القوة لينسينا بؤسنا الواقعي، الفعلي.

ثمة طريقة أخرى أكثر جذرية وأبعد شأواً بعد، طريقة ترى في الواقع العدو الأوحد، ينبوع كل ألم. فبما أن الواقع يجعل حياتنا مستحيلة لا تطاق، فلا بدّ من قطع كل صلة به إذا كنا نحرص على السعادة بصورة من الصور. وذلك هو مثال الناسك يدير ظهره لهذه الدنيا الدنية ولا يريد معها تعاملاً. ولكن ثمة إمكانية للمضيّ قدماً إلى أبعد من ذلك، من خلال توطيد العزم على تغيير هذا العالم، وتشييد عالم آخر مكانه تزول منه المعالم الشاقة على النفس وتقوم مقامها معالم أخرى أكثر انسجاماً مع رغائبنا. لكن الكائن، الذي يدفع به تمرده اليائس إلى سلوك هذا النهج لبلوغ السعادة، لا يصل إلى شيء عادة، إذ سيجد الواقع أقوى منه، وسينقلب مجنوناً مأفوناً لا يمدّ إليه أحد يد المساعدة، في غالب من الأحوال، لتحقيق هذيانه. بيد أن هناك من يزعم أن كل واحد منا يسلك، بصدد نقطة معينة أو أخرى، سلوك المصاب بالذهان الهذائي Paranoiaque، فيصحح بواسطة الأحلام عناصر العالم التي لا يطيقها، ثم يدرج هذه الأوهام في عداد الواقع. وثمة حالة تكتسي بأهمية خاصة، وهي تقوم متى ما سعت الكائنات البشرية بأعداد كبيرة إلى تأمين السعادة لنفسها وإلى الاحتماء من الألم بواسطة إعادة تشكيل وقولبة هذائية للواقع. والحال أن مثل هذا الهذاء الجماعي يسم بميسمه أيضاً أديان البشرية. وطبيعي أن من يشارك بنفسه في هذاء ما لن يعترف أبداً بأنه هذاء.

إنني لا أعدّ هذا التعداد للطرائق التي يسعى البشر بواسطتها إلى إدراك السعادة وإبعاد شبح التعاسة تعداداً كاملاً. وأنا أعلم أيضاً أن الموضوع قابل لتوصيفات أخرى. وثمة طريقة لم أنبس بعد بصددها ببنت شفة، لا بسبب النسيان بالطبع، وإنما لأننا سنتطرق إليها في سياق مختلف. وكيف لنا بالأصل أن ننسى تقنية فن الحياة هذه ! إنها تتميز بأغرب حشد من السمات المميِّزة. وهي تنزع أيضاً بطبيعة الحال إلى تحقيق الاستقلال إزاء القدر ـ وهو خير اسم يمكننا إطلاقه عليه هنا ـ وفي مسعاها هذا تركِّز اللهجة على المتع النفسية الداخلية، مستخدمة هنا تلك الخاصية التي سبق ذكرها والتي يتمتع بها الليبيدو من حيث أنه قابل للنقل ولتغيير وجهته كما تقدَّم البيان، ولكن من دون أن تشيح وجهاً عن العالم الخارجي. بل إنها تتشبث على العكس بمواضيع هذا العالم، وتبلغ السعادة بإقامتها مع هذه المواضيع علاقات عاطفية. وعلى هذا النحو، إنها لا تكتفي بتجنب الألم وتحاشيه، ولا تحدّ نفسها بمثل هذا الهدف الذي قد يعيِّنه لها التعب والاستسلام. بل إنها تصرف النظر عنه وتتخطاه من دون أن تعيره اهتماماً، وتتشبث بقوة بالنزوع البدائي الجامح إلى تحقيق سعادة إيجابية. ولعلها تقترب بهذه الطريقة من هذا الهدف الأخير أكثر من أي طريقة أخرى. وبيت القصيد هنا هو بالطبع ذلك التصور للحياة الذي يجعل من الحب مركز كل شيء، والذي يرهن كل فرح بكون المرء محِبّاً ومحبوباً. ومثل هذا الموقف النفسي مألوف عندنا للغاية، إذ قد يكون تسنى لنا، من خلال واحد من الأشكال التي يتجلى بها الحب، ونعني به الحب الجنسي، أن نحس عارم الإحساس بلذة آسرة، ومن ثم قدَّم لنا هذا الحب نموذج طموحنا إلى السعادة؛ أفليس من الطبيعي، والحال هذه، أن نواصل نشدانه في الطريق نفسه الذي التقيناه فيه لأول مرة؟ إن نقطة الضعف في خطة الحياة هذه جلية كل الجلاء للعيان، وإلا لما كان دار في خلد أحد أن يهجر هذا الطريق إلى طريق آخر. فنحن لا نحرم أنفسنا البتة من الحماية من الألم كما نحرمها عندما نحبّ، ولا نعاني من تعاسة مطلقة لا شفاء لها مثلما نعاني حين نفقد الشخص المحبوب أو نخسر حبَّه. بيد أن الشقة لا تزال بعيدة بيننا وبين استيفاء موضوع التقنية



الحياتية القائمة على أساس قدرة الحب على توفير السعادة، ولا يزال في المجال متسع كبير للإفاضة في هذا الموضوع كما سنرى لاحقاً.

في وسعنا أيضاً أن نتوقف هنا عند حالة مثيرة للاهتمام؛ نعني نشدان السعادة في المقام الأول في المتع التي يوحي بها الجمال، حيثما استوقف هذا الجمال حواسنا أو فكرنا: جمال الأشكال والحركات الإنسانية، جمال الأشياء والمناظر الطبيعية، جمال الإبداعات الفنية وحتى العلمية. إن هذا الموقف الجمالي المنظور إليه على أنه هدف الحياة لا يوفِّر لنا إلا حماية واهنة من الأدواء والأوصاب التي تتهددنا، لكنه قابل أيضاً لأن يعوِّضنا عن الكثير من الأشياء. فالمتعة الجمالية، بصفتها انفعالاً يبثّ في النفس نشوة خفيفة من الثمل، هي متعة لها طابعها المميّز الخاص. فالجانب النفعي من الجمال لا يتجلى للعيان بوضوح وجلاء، والناس لا تدرك حق الإدراك ضرورته للحضارة، ومع ذلك لا يسع هذه الأخيرة عنه استغناء. وعلم الجمال يدرس الشروط التي يشعر فيها الإنسان بـ «الجميل»، ولكن ما أمكنه أن يأتي بأي توضيح حول طبيعة الجمال وأصله؛ وكما يحدث على الدوام في مثل هذه الحال، أجهد هذا العلم نفسه واستنفد قواه بسخاء في جمل فارغة وطنانة معاً، لا مرمى لها سوى التستر على غياب النتائج. ومن دواعي الأسف أن التحليل النفسي لا يملك الشيء الكثير ليقوله لنا بصدد الجمال. وثمة نقطة واحدة تبدو أكيدة، وهي أن الانفعال الجمالي يتحدر من دائرة الحساسية الجنسية، وهو على هذا الأساس مثال نموذجي للميل المكفوف من حيث الهدف. فـ «الجمال» و«السحر» هما في الأساس من صفات الموضوع الجنسي. والجدير بالملاحظة أن الأعضاء التناسلية، التي يثير مرآها على الدوام التهيج، لا تعتبر ـ إلا فيما ندر ـ جميلة. وبالمقابل، ترتبط صفة الجمال، على ما يبدو، ببعض العلامات الجنسية الثانوية.

على الرغم من أن هذه التأملات تبقى، كما هو واضح للعيان، ناقصة، فسأجازف بأن أختمها ببعض ملاحظات. فإذا كان البرنامج الذي يفرضه علينا مبدأ اللذة، وقوامه أن نكون سعداء، برنامجاً غير قابل للتحقيق، فإنه من غير المباح لنا مع ذلك ـ كلا، لنكن أكثر دقة ولنقل: من غير الممكن لنا ـ أن ننكص

عن أي مجهود يرمي إلى تقريبنا من تحقيقه. ويسعنا، وصولاً إلى ذلك، أن نسلك طرقاً عدة شديدة الاختلاف، وذلك تبعاً للجانب الذي نعطيه الأولوية منه: أللجانب الإيجابي أي الفوز بالمتعة، أم للجانب السلبي أي تحاشي الكدر. ولكننا نعجز، مهما جهدنا، وأياً ما يكن الطريق الذي نسلكه، عن تحقيق كل ما نتمناه. والسعادة بهذا المعنى النسبي - ومن منظوره وحده تبدو قابلة للتحقق - ظاهرة من ظاهرات الاقتصاد الليبيدوي الفردي. ولا وجود هنا لنصيحة تصلح للجميع، بل يتوجب على كل امرئ أن يبحث بنفسه عن الكيفية التي يمكنه بها أن يغدو سعيداً. ولسوف تتدخل في اختيار الدروب الواجب نهجها العوامل الأكثر اختلافاً وتبايناً. وكل شيء يرتهن بمقدار الإشباع الفعلي الذي يمكن لكل فرد أن ينتظره من العالم الخارجي، وبمدى قدرته على الاستقلال بنفسه عن هذا العالم، وأخيراً بالقوة المتاحة له كي يبدِّله وفق رغائبه. والتكوين النفسي للفرد يلعب هنا من الأساس، وبصرف النظر عن الظروف الموضوعية، دوراً حاسماً. فالإنسان ذو المزاج الإيروسي في المقام الأول سيضع في المرتبة الأولى العلاقات العاطفية مع الآخرين وسيقدِّمها على سواها، بينما سينشد النرجسي، الميال إلى الاكتفاء بذاته، المتع الأساسية بين تلك التي يستمدّها من حياته الداخلية، في حين أن الإنسان العملي النشيط لن ينفض يديه من عالم في مقدوره أن يمتحن في قبالته قواه. وبالنسبة إلى ثاني هذه الأنماط، فإن طبيعة مواهب الإنسان والدرجة التي يمكنه بلوغها من إسمائه لدوافعه الغريزية هما اللتان ستقرران الوجهة التي سيصبّ فيها اهتمامه. وكل قرار فيه تطرف وشطط سيترتب عليه جزاء يتعرض معه صاحبه للأخطار المترتبة على عدم كفاية كل خطة حياتية قاصرة على نفسها مانعة لغيرها. وكما أن التاجر الفطن يتحاشى توظيف ماله كله في صفقة واحدة، كذلك قد تقضي الحكمة بألا يتوقع المرء كل الإشباع من ميل أو نازع واحد أوحد. والنجاح ليس أكيداً البتة، بل هو مرهون بتضافر عدد من العوامل، لكن ربما كان العامل الذي يناط به النجاح أكثر من أي عامل آخر هو المقدرة المتاحة لجِبِلَّتنا النفسية على تكييف وظائفها مع العالم المحيط واستخدامه لتحقيق مكسب لذّي. أما الكائن الذي يأتي إلى هذا العالم بجِبِلّة غريزية غير مؤاتية والذي لم يمرّ



بذلك الطور الذي يقتضي منه، تبعاً للقواعد، أن يعيد ترتيب مكوِّناته الليبيدوية وقولبتها، فإنه سيواجه مشقة عظيمة في الوصول إلى السعادة خارج ذاته، ولا سيما عندما ستواجهه مهام تفوق غيرها صعوبة. وآخر خطة حياتية تعرض نفسها عليه، واعدةً إياه بإشباعات بديلة على الأقل، هي اللواذ بالمرض العصابي، وهو اللواذ الذي يلجأ إليه في غالب الأحايين في سنّ مبكرة. أما إذا تقدم العمر بالإنسان ورأى جهوده الرامية إلى السعادة تؤول إلى إحباط وإخفاق، فإنه قد يجد عزاء في المتع التي يتيحها له التسمم المزمن، أو إنه قد يقوم بمحاولة تمرد بائسة تعرف لدينا باسم الذهان[١٢].

إن الدين يضرّ بلعبة الاختيار والتكيُّف تلك، إذ يفرض على الجميع، وعلى نسق واحد، طرقه الخاصة للوصول إلى السعادة وللفوز بالمناعة ضد الألم. وتقوم خطته على الخفض من قيمة الحياة وعلى تشويه صورة العالم الواقعي تشويهاً بالغاً، مع ما يقتضي ذلك من زجر وتخويف للعقل. وبهذا الثمن يفلح الدين، بإلباسه أتباعه بالقوة ثوب طفالة[١٣] نفسية وبزجِّه بهم جميعاً في هذيان جماعي، يفلح في وقاية عدد من الكائنات الإنسانية من عصاب فردي، ولكن هذا أقصى ما يستطيعه تقريباً. إن هناك، كما قلنا، وفرة من الدروب التي تفضي إلى السعادة، على الأقل، كما هي متاحة لبني الإنسان، ولكن ليس ثمة من درب يفضي إليها بصورة أكيدة. وقد لا يفي الدين هو ذاته بوعده. فحين يرى المؤمن نفسه مضطراً في نهاية المطاف إلى التعلل بـ «طرق الرب التي لا يسبر لها غور»[١٤]، يكون قد أقرّ ضمنياً بأنه ما عاد في يده، وهو في ذروة الألم، سوى الاستسلام بلا قيد ولا شرط كعزاء وكمصدر أخير للذة. وإذا كان مستعداً لأن يفعل ذلك، فلقد كان يمكنه في أرجح التقدير أن يوفِّر على نفسه مشقة اللفّ والدوران.

---

١٢ ـ ملاحظة أضيفت سنة ١٩٣١: إنني أجدني مدفوعاً إلى التلميح إلى واحدة على الأقل من الثغرات التي يشكو منها العرض الذي تقدم. فباعتبار إمكانيات السعادة المتاحة للإنسان، لا يجوز لنا أن نغفل عن أن نحسب حساباً للعلاقة المتفاوتة بين النرجسية والليبيدو الموضوعاني. ولنا أن نتساءل ماذا يعني بالنسبة إلى الاقتصاد الليبيدوي أن يكون الإنسان محكوماً عليه جوهرياً بالاكتفاء بذاته.

١٣ ـ الطفالة Infantilisme: بقاء طبائع الطفولة بعد سن البلوغ. «م».

١٤ ـ قولة لبولس الرسول في «الرسالة إلى أهل روما». «م».



ـ ٣ ـ

لم تزدنا دراستنا عن السعادة حتى الآن معرفة بشيء لا يعلمه الناس جميعاً. وإذا أردنا أن نتمّمها هنا بالبحث في علة المصاعب التي تحول دون أن يصير الناس سعداء على نحو ما يحلو لهم، فإن حظنا في اكتشاف شيء جديد لا يبدو أكبر بكثير. فلقد سبق أن أعطينا الجواب بإشارتنا إلى المصادر الثلاثة التي ينبع منها الألم الإنساني: قوة الطبيعة الساحقة، شيخوخة الجسم البشري، وأخيراً عدم كفاية التدابير الرامية إلى تنظيم العلاقات بين البشر، سواء أضمن نطاق الأسرة أم الدولة أم المجتمع. وفيما يتعلق بالمصدرين الأولين لا مجال لترددنا طويلاً، إذ إن حصافتنا تجبرنا على الاعتراف بواقعيتهما، مثلما تجبرنا على الرضوخ لما لا مهرب منه. فنحن لن نحكِم قط تمام الإحكام سيطرتنا على الطبيعة؛ وجسمنا، الذي هو ذاته عنصر من عناصر الطبيعة، سيبقى أبد الدهر قابلاً للفناء ومحدوداً في مقدرته على التكيف، كما في سعة وظائفه. لكن الإقرار بهذه الحقيقة لا يجوز أن يحكم علينا بالشلل. بل بالعكس، إذ إنه يعيِّن لنشاطنا الوجهة التي ينبغي عليه أن يسلكها. فلئن كنا لا نستطيع إلغاء الأوجاع والآلام كافة، ففي مقدورنا على الأقل التخلص من بعضها وتسكين بعضها الآخر: وبرهاننا على ذلك تجربة لها من العمر ألوف السنين. بيد أننا نلاحظ موقفاً مختلفاً تجاه المصدر الثالث للألم، الألم ذي المنشأ الاجتماعي. فنحن نرفض بعناد التسليم به، ولا يسعنا أن ندرك لماذا لا توفِّر المؤسسات التي أنشأناها بأنفسنا الحماية والمنفعة لنا جميعاً. وعلى كل حال، لو أمعنّا التفكير في الفشل المحزن الذي تمنى به، في هذا المجال على وجه التحديد، إجراءاتنا للوقاية من الألم، لشرعت تراودنا الشكوك بأن ثمة جانباً ما من الطبيعة التي لا تقهر يتوارى هنا عن أنظارنا، وأن هذا الجانب يتعلق هذه المرة بتكويننا النفسي بالذات.



وإذا ما تصدينا لدراسة احتمال كهذا، اصطدمنا على الفور بتوكيد طالما طرق آذاننا، ولكنه يستأهل أن نتوقف عنده لأنه عجيب ومدهش حقاً. فهو يزعم أن ما نسمِّيه بحضارتنا هو الذي ينبغي أن نحمّله إلى حدّ كبير تبعة بؤسنا، وأن التخلي عن هذه الحضارة للعودة إلى الحالة البدائية سيكفل لنا قدراً من السعادة أكبر بكثير[1]. إنني أعتبر هذا التوكيد عجيباً ومدهشاً لأنه من المؤكد الثابت بالرغم من كل شيء ـ أياً يكن التعريف الذي نلبسه لمفهوم الحضارة ـ أن كل ما نسعى إلى تجنيده لحمايتنا من التهديدات النابعة من مصادر الألم إنما هو من نتاج هذه الحضارة عينها.

كيف انتهى الأمر بعدد كبير من المخلوقات البشرية إلى الأخذ ـ على ما في ذلك من غرابة ـ بوجهة النظر المعادية للحضارة تلك؟ إني أعتقد أن استياء دفيناً، من منشأ ناءٍ للغاية، كان يتجدد في كل طور من أطواره، هو الذي حثّ على تلك الإدانة التي كانت تتكرر بانتظام بفضل ظروف تاريخية مؤاتية. ويخيَّل إليّ أنني قادر على معرفة ما كانه الأخير وما قبل الأخير من تلك الظروف، لكنني لست ضليعاً بما فيه الكفاية في العلم لأتتبع تسلسلها عبر الماضي السحيق للجنس البشري. حسبي أن أشير إلى أن عامل العداء للحضارة كان من أسباب انتصار المسيحية على الوثنية، إذ جرى الربط وثيق الربط بينه وبين الخفض من قيمة الحياة الأرضية كما نادى بذلك المذهب المسيحي. وقد قام ما قبل الأخير من تلك الظروف التاريخية حين أتاح تطور الرحلات الاستكشافية إمكانية الاتصال بالقبائل والشعوب البدائية. فقد تصور الأوروبيون، نظراً إلى عدم توفر الملاحظات الكافية والتفهم الصحيح لعادات البدائيين وأعرافهم، أن هؤلاء الأخيرين يحيون حياة بسيطة وسعيدة، فقيرة بالحاجات، على نحو ما عاد متاحاً لزوارهم من المستكشفين الأكثر تمديناً منهم. وقد جاءت التجربة اللاحقة لتصحح، في أكثر من نقطة، ذلك الحكم. فلئن كانت الحياة أسهل عليهم بالفعل، فقد ارتكب الأوروبيون مراراً وتكراراً خطأ عزو خفة الأعباء هذه إلى غياب المطالب الحضارية البالغة التعقيد، مع

---

١ ـ هذا الموقف السلبي من الحضارة يجد تعبيره عند العديد من رواد المذهب الرومانسي، وفي مقدمتهم جان جاك روسو. «م».



أن الفضل في تلك الخفة يعود، بوجه الإجمال، إلى كرم الطبيعة وإلى التسهيلات التي تتيحها للبدائيين لتلبية حاجاتهم الحيوية الأساسية. أما آخر تلك الظروف التاريخية فقد قام حين تعلَّمنا أن نميِّز آلية الأعصبة التي تهدد بتخريب القسط الضئيل من السعادة الذي فاز به الإنسان المتمدين. وقد اكتشف الناس عندئذ أن الإنسان يصير عصابياً لأنه لا يستطيع أن يتحمل درجة العزوف والزهد التي يتطلبها المجتمع باسم مثله الأعلى الحضاري، وخلصوا إلى الاستنتاج بأن إلغاء تلك المطالب أو التضييق من نطاقها يعني رجوعاً إلى إمكانيات السعادة.

هناك سبب آخر أيضاً للخيبة ولانقشاع الأوهام. فخلال الأجيال الأخيرة تمكنت البشرية في مجال العلوم الفيزيائية والطبيعية وتطبيقاتها التقنية من تحقيق تقدم خارق للمألوف، وقد بسطت بنتيجة ذلك سيطرتها على الطبيعة على نحو ما كان يمكن تصوره قبل اليوم. وسمات هذا التقدم معروفة للجميع إلى حدّ يغني حتى عن تعدادها. وبنو الإنسان فخورون بتلك الفتوحات، وهم في فخرهم هذا محقون. بيد أنه يخيَّل إليهم أن هذه السيطرة الحديثة العهد على المكان والزمان، وهذا الاسترقاق لقوى الطبيعة، وهذا التحقيق لصبوات وأماني لها من العمر آلاف السنين، لم تزد البتة من مقدار المتعة التي ينتظرونها من الحياة. ومن ثم، لا يعمر أفئدتهم الشعور بأنهم صاروا بنتيجة ذلك أكثر سعادة. وقد كان من المفروض أن يكتفوا بالاستنتاج بأن السيطرة على الطبيعة ليست الشرط الوحيد للسعادة ، كما أنها ليست الهدف اليتيم لعملية التمدين، لا أن يستنتجوا أن تقدم التقنية غير ذي قيمة بالنسبة إلى «اقتصاد» سعادتنا. هنا نجد في أنفسنا ميلاً إلى الاعتراض بقولنا: أليس مكسباً إيجابياً من اللذة، ألا يزداد بلا لبس شعوري بالسعادة إذا ما أمكنني أن أسمع متى ما شئت صوت ولدي الذي يقطن على بعد مئات الكيلومترات، أو إذا أمكنني أن أعلم فور نزول صديقي من الباخرة التي كانت تقلّه أن رحلته الطويلة والشاقة قد انتهت بسلام؟ أهو شيء تافه أن يكون الطبّ قد أفلح في تخفيض نسبة وفيات الأطفال، وفي تقليص أخطاء إصابة النفساء بالعدوى تقليصاً يبعث على الدهشة حقاً؟ أهو شيء عديم القيمة أن يكون الطبّ عينه قد نجح في إطالة الأمد المتوسط لحياة الإنسان المتمدين بعدد

غير هيّن من السنين؟ إنه لفي مستطاعنا أن نضيف إلى هذه المحاسن، التي ندين بها لعصر التقدم العلمي والتقني هذا ـ على كثرة ما يتعرض له من ذم وتحقير ـ قائمة بكاملها... ولكن هوذا صوت النقد المتشائم يعلو ويرتفع! الصوت الذي يبثّ في الآذان أن غالبية هذه التسهيلات هي من طبيعة مماثلة لتلك «اللذة الرخيصة» التي تطريها النكتة المعروفة التالية: عرّض ساقك العارية للبرد، خارج الفراش، فتفوز فيما بعد بـ «لذة» إعادتها إلى الدفء! فلولا السكك الحديدية، التي ألغت المسافة، هل كان أولادنا غادروا مسقط رأسهم، وهل كانت ستوجد، من ثم، حاجة إلى التلفون لسماع صوتهم؟ ولولا الملاحة عبر المحيطات لما كان صديقي فكَّر بالسفر، ولكنت استغنيت عن التلغراف للاطمئنان على مصيره. وما الفائدة من تقليص وفيات الأطفال إذا كان هذا التقليص ذاته يفرض علينا أن نضبط أنفسنا ضبطاً شديداً في الإنسال، وإذا كنا بعد كل شيء لا نربي عدداً من الأطفال أكبر من العدد الذي كنا نربيه أيام لم يكن لقواعد حفظ الصحة من وجود، وهذا بينما طرأ من جهة أخرى تعقيد على شروط حياتنا الجنسية في الزواج وانتفى في أغلب الظن التأثير الإيجابي للانتخاب الطبيعي؟ وماذا نجني أخيراً من طول أمد الحياة إذا كانت هذه الحياة عينها ترهق كواهلنا بأعباء ومشاقّ لا تقع تحت حصر، وإذا كانت فقيرة بالأفراح، غنية بالآلام، إلى حدّ نرحب معه بالموت بوصفه منفذ خلاص؟

يبدو أنه في حكم المؤكد أننا لا نشعر بأننا في يسر من أمرنا وهناء في ظل حضارتنا الراهنة، لكن من العسير جداً أن نحكم هل شعر أهل الماضي، وإلى أي حدّ، بأنهم أسعد حالاً، وأن نقيّم بالتالي الدور الذي لعبته شروط حضارتهم. إننا ننزع على الدوام إلى تصور البؤس من زاوية موضوعية، وبعبارة أخرى، ننزع على الدوام إلى أن ننتقل بالفكر، مع حفاظنا على مطالبنا وسياستنا الخاصة، إلى شروط الحضارات القديمة لنتساءل عندئذ عن فرص السعادة أو التعاسة التي كانت ستتاح لنا في ظلها. وهذه الكيفية في النظر إلى الأمور، إن تكن موضوعية في الظاهر لأنها لا تقيم اعتباراً لتحولات الحساسية الذاتية، فإنها في جوهرها مغرقة في الذاتية، لأنها تحلّ أحوالنا النفسية محل سائر الأحوال الأخرى المجهولة لدينا.

على أن السعادة هي، على كل حال، شيء مغرق في الذاتية. فمبلغاً ما بلغ بنا النفور والاشمئزاز من بعض المواقف والأوضاع، كوضع المحكوم عليه بالأشغال الشاقة في سالف الأزمان، أو وضع الفلاح في حرب الثلاثين عاماً[٢]، أو وضع ضحية محاكم **التفتيش المقدس**، أو وضع اليهودي المعرَّض للمجازر الجماعية، فإنه يتعذر علينا على كل حال أن نضع أنفسنا محلّ أولئك التعساء، وأن نتكهن بالتشويهات التي أنزلتها عوامل نفسية متباينة بقدراتهم على استقبال أحاسيس اللذة والكدر. وفي عداد هذه العوامل لنذكر الحالة البدئية من اللاحساسية البليدة، والتبله التدرجي، وقطع حبل كل رجاء، وأخيراً مختلف الطرائق الفجة أو المهذبة في إلهاء النفس. وفي حالة حدوث ألم فائق الشدة، يمكن أن تتدخل آليات نفسية معيَّنة للحماية من الوجع. لكن يُخيَّل إليّ أنه لا جدوى من مواصلة التبحر في هذا الجانب من المشكلة.

لقد آن الأوان للنظر في ماهية تلك الحضارة التي وُضعت قيمتها، بصفتها مصدراً للسعادة، موضع تشكيك. ولن نطالب بصيغة تحدد تلك الماهية في قليل من الألفاظ قبل أن نكون قد فزنا ببعض الجلاء من فحصها وتحليلها. حسبنا أن نكرر القول[٣] بأن مصطلح «الحضارة» يشير إلى جملة الصنائع والتنظيمات التي يبعدنا تأسيسها عن حالة أسلافنا البهيمية والتي تفيد في غرضين: حماية الكائن البشري من الطبيعة، وتنظيم علاقات البشر فيما بينهم. ولمزيد من الوضوح سنفحص واحدة تلو الأخرى سمات الحضارة كما تتبدى في المجتمعات الإنسانية. وسوف يكون هادينا بلا تحفظ أثناء هذا الفحص اللغة الذائعة، أو كما يقال أيضاً «الحسّ اللغوي»، مطمئنين إلى أننا بذلك لا نغمط حقَّ تلك الحدوس الداخلية العميقة التي لا تزال تتأبى إلى اليوم على الترجمة إلى مصطلحات مجردة.

---

٢ ـ الحرب الدينية والسياسية بين ١٦١٨ و١٦٤٨. وقد كان من أسبابها الرئيسية الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت. وقد بدأت بثورة الرعايا التشيكيين على حكام النمسا الكاثوليكيين من آل هابسبورغ، ثم امتدت إلى سائر بلدان أوروبا باستثناء روسيا وبريطانيا وتسبَّبت في مقتل الملايين. «م».

٣ ـ انظر **مستقبل وهم**، ١٩٢٧.



إن نقطة انطلاقنا في عرضنا لموضوعنا سهلة؛ فنحن نسلِّم بصفة الحضارة لجميع الأنشطة والقيم النافعة للإنسان لتطويع الأرض خدمة له ووقاية من جبروت قوى الطبيعة: وهذا المظهر من مظاهر الحضارة هو أقلها إثارة للشبهات وللجدل. وإذا أردنا أن نوغل بعيداً في الماضي، فسنذكر من بين الوقائع الحضارية الأولى استعمال الأدوات، وتدجين النار، وتشييد المساكن. وتحتل ثانية هذه الوقائع مكاناً رفيعاً باعتبارها إنجازاً خارقاً للمألوف ولا سابق له[٤]. أما الواقعتان الأخريان فقد فتحتا للإنسان طريقاً ما لبث فيما بعد أن غذا السير فيها قُدُماً إلى الأمام، ومن السهل أصلاً تخمين الدوافع التي كانت تحضّه على ذلك. وبفضل ما بات في متناول الإنسان من أدوات، جوّد أعضاءه ـ المحركة والإحساسية على حدٍّ سواء ـ أو وسَّع توسيعاً مرموقاً حدود طاقتها. وقد زوَّدته الآلات ذات المحرك بقوى جبارة تتساوى وقوة عضلاته بالذات من حيث سهولة توجيهها والتحكم

٤ ـ تأذن لنا معطيات تحليلية ناقصة، بل قابلة لأكثر من تأويل واحد، بصياغة فرضية قد تبدو بعيدة عن المعقول بصدد أصل تلك المآثر الإنسانية الكبرى. فنحن نزعم أن الأشياء حدثت كما لو أن الإنسان البدائي قد اعتاد، في كل مرة كان يجد نفسه فيها في مواجهة النار، أن يلبي بتلك المناسبة رغبة طفلية: الرغبة في إخمادها بنفث بوله. أما بصدد التأويل القضيبي البدئي للسان اللهب الذي يرتفع ويمتد في الأجواء، فلا يمكن أن يحوم حوله ظلّ من شك، إذ تقوم أساطير لا يحصي لها عدّ شاهداً على صحته. وقد كان إطفاء النار بالتبويل ـ وهي طريقة كان لا يزال يلجأ إليها الأحفاد المتأخرون للمردة كما يمثلهم غوليفر في ليليبوت(*) وغارغانتوا، بطل رابيليه(**)ـ أقول كان إطفاء النار بالتبويل ضرباً من فعل جنسي مع كائن مذكر، تظاهرةً محببة إلى النفس من تظاهرات القوة الرجولية أثناء ضرب من «مبارزة» جنسية مثلية وهمية. وأول من غرف من تلك اللذة وأبقى على النار مشتعلة، كان أيضاً أول من امتلك المقدرة على حملها معه وعلى إخضاعها لخدمته. ولقد كان، بإطفائه نار هيجانه الجنسي الذاتي، قد دجّن تلك القوة الطبيعية المتمثلة في لسان اللهب. هكذا يكون ذلك الكسب الحضاري الكبير مكافأة على عزوف عن دافع جنسي. وقد وقع الاختيار، في مرحلة ثانية، على المرأة لتكون حارسة النار الملتقطة والمحفوظة في موقد المنزل، لأن تكوينها التشريحي يمنعها من الاستسلام لإغراء إطفائها. وثمة مسوغ أيضاً للتنويه بالعلاقة الثابتة التي تقوم، كما تشهد على ذلك التجربة التحليلية، بين الطموح والنار والإيروسية البولية.

(*) جزيرة خرافية نزل فيها غوليفر، بطل قصة جوناثان سويفت: **رحلات غوليفر**، في أول أسفاره الأربعة، وأهلها لا يزيد طولهم على ست بوصات. «م».

(**) غارغانتوا بطل الرواية التي تحمل اسمه، وقد كتبها سنة ١٥٣٥ الكاتب الفرنسي الإنساني النزعة فرانسوا رابيليه (١٤٨٣ ـ ١٥٥٣). «م».



بها. وبفضل السفينة والطائرة، ما عاد الماء ولا الهواء يعيقان تنقله وتسفاره. وبالنظارات صحّح عيوب عدسات عينيه، وأتاح له المقراب (التلسكوب) أن يتخطى الحدود الضيقة التي ترسمها لبصره بنية شبكية عينيه. وباكتشاف آلة التصوير الفوتوغرافي كفل لنفسه أداة تثبِّت الظواهر الزائلة، كما أن أسطوانة الحاكي تؤدي له الخدمة عينها فيما يتعلق بالانطباعات الصوتية العابرة، وما هذان الجهازان في الواقع إلا تجسد مادي للمقدرة التي وهبت له على التذكر، وبعبارة أخرى، ما هما إلا تجسد لذاكرته. وبفضل الهاتف صار يسمع من بعيد، من مسافات كانت الحكايات الخرافية ذاتها تقرّ بأنها غير قابلة للاجتياز. وفي الأصل كانت الكتابة لغة الغائب، وكان المنزل السكني بديل جسم الأم، ذلك البيت الأول الذي يبقى الحنين إليه أبد الدهر على الأرجح، والذي كان المرء يعرف فيه الأمان ويشعر بأنه في يسر من أمره وهناء.

لكأنها حكاية من حكايات الجنيات! وبالفعل، إن تلك المنجزات والصنائع التي عرف الإنسان بفضل علمه وتقنيته كيف يغني بها هذه الأرض التي رأى النور على سطحها أول ما رآه مخلوقاً صغيراً قريباً إلى البهيمة والتي لا يزال على كل سليل من عرقه أن يدلف إليها في حالة الرضيع الذي لا حول له ولا قوة ـ **يا لبوصة الطبيعة المسكينة**[٥] ـ أقول: إن تلك المنجزات والصنائع إن هي إلا التحقيق المباشر لجميع ـ كلا، لمعظم ـ الأماني التي عبرت عنها حكايات الجنيات تلك. وفي وسع الإنسان، بلا جدال، أن يعتبرها فتوحات للحضارة. لقد كان كوّن لنفسه، منذ سحيق العصور، مثلاً أعلى عن كلية القدرة وكلية العلم، ثم جسّده في آلهته. وعزا إلى هذه الآلهة كل ما لبث عصياً أو محظوراً عليه. في مقدورنا إذاً أن نقول إن تلك الآلهة كانت «مثلاً عليا حضارية». وما دام الآن قد اقترب غاية الاقتراب من ذلك المثل الأعلى، فقد أمسى هو نفسه شبه إله. لكن فقط، في الحقيقة، على المنوال الذي يصل به بنو الإنسان بوجه

٥ ـ بالإنكليزية في النص. وهي عبارة ينطق بها بيريكلس ملك صور مخاطباً بها ابنته التي رأت النور لتوّها، وذلك في رواية جورج ولكنز (ت. ١٦١٨): **المغامرات المؤلمة لبيريكلس أمير صور**، وهي الرواية التي استوحاها شكسبير في مسرحيته: **بيريكلس أمير صور**. «م».



عام إلى أنماطهم الخاصة من الكمال، أي على نحو منقوص: بصدد بعض النقاط لا يصلون إلى هدفهم بالمرة، وبصدد بعضها الآخر يصلون إلى نصف ما يريدون. لقد غدا الإنسان، إن جاز القول، ضرباً من «إله مرمَّم»، إلهاً يستأهل بالتأكيد كل الإعجاب إن كان مسلحاً بأعضائه المرمَّمة اصطناعياً، لكن هذه الأعضاء لم تنبت معه وكثيراً ما تسبِّب له ألماً بالغاً. وعلى كل حال، من حقه أن يتعزى بفكرة أن ذلك الارتقاء لن ينتهي مع عام اليمن والبركة، عام ١٩٣٠[٦]. فالمستقبل البعيد سيأتينا، في هذا الميدان من ميادين الحضارة، بتقدم جديد ومرموق، وعلى قدر من الأهمية يتعذر في أغلب الظن التنبؤ به من الآن. وسوف يعزز التقدم الآتي ملامح الإنسان الإلهية أكثر فأكثر. بيد أننا لا نريد أن ننسى ـ وهذا لصالح دراستنا ـ أن الإنسان المعاصر لا يشعر بأنه سعيد، مهما قارب أن يكون إلهاً.

إننا نتعرف المستوى الحضاري الرفيع لقطر من الأقطار حين نلاحظ أن كل شيء فيه مدروس بعناية ومنظم بفعالية من أجل استغلال الإنسان للأرض، وأن حماية هذا الإنسان من قوى الطبيعة مؤمَّنة ومضمونة، وبكلمة واحدة، أن كل شيء فيه مدبَّر ابتغاء نفعه. وفي قطر كذاك، تنظَّم مجاري الأنهار المهدِّدة بالفيضان، وتساق المياه المتاحة عن طريق شبكة من الأقنية إلى الأماكن التي لا تتوفّر فيها. وتُفلح الأرض بعناية، وتزرع فيها نباتات موائمة لطبيعتها، وتستخدم الثروات المنجمية المستخرجة على نحو متواصل من باطن الأرض في صنع أدوات وآلات لها ضرورتها الحيوية. وتربل وسائل المواصلات، وتكون سريعة وأمينة، وتُستأصل شأفة الوحوش الكاسرة والخطرة، وتزدهر تربية الحيوان. لكننا نطالب الحضارة بالمزيد، ونتمنى أن نرى تلك الأقطار عينها تتصدى على نحو كريم لتلبية مطالب أخرى. وبالفعل، إننا لا نتردد في أن نحيِّي أيضاً ـ كما لو أن مبتغانا الآن التنكر لأطروحتنا الأولى ـ كل اهتمام يصدر عن البشر تجاه الأشياء التي لا نفع منها يرتجى أو حتى تلك التي لا جدوى منها البتة في الظاهر، على اعتبار أن مثل هذا الاهتمام هو مؤشر من مؤشرات الحضارة، ومن قبيل ذلك

---

٦ ـ أي السنة التي ظهر فيها **قلق في الحضارة**. «م».



حينما نشاهد في هذه المدينة أو تلك الحدائق العامة ـ تلك الفسحات الضرورية لها بصفتها مستودعات للهواء الطلق وملاعب ـ وقد جُمِّلت أيضاً بمسالك مزهرة، أو حينما نرى نوافذ البيوت وقد زُيِّنت بأصص الأزهار. إن هذا «اللامجدي» الذي نطالب الحضارة بأن تعترف بكامل قيمته ما هو ـ وهذا ما نتبيّنه للحال ـ إلا الجمال. إننا نطالب الإنسان المتمدين بأن يكرم الجمال حيثما التقاه في الطبيعة، ونطالبه بأن يستنفر يديه بكل ما تتمتعان به من مهارة في تزيين الأشياء به. بيد أن لائحة المطالب التي نتقدم بها إلى الحضارة لا تقف عند هذا الحدّ. فنحن نرغب أيضاً في أن نرى علائم النظافة والنظام. وبالفعل، إننا لا نكوّن فكرة رفيعة عن التنظيم المديني لبلدة في الريف الإنكليزي في زمن شكسبير حين نقرأ أنه كانت ترتفع، أمام باب منزل أبويه في ستراتفورد، كومة كبيرة من الزبل. وإننا لنغتاظ ونتكلم عن «الهمجية»، أي نقيض الحضارة، حين نشاهد دروب «فينرفالد»[٧] وقد انتثرت فيها مزق الأوراق. إن كل وساخة تبدو لنا متنافية مع حالة التمدين. ثم إننا نسحب على الجسم البشري مطلب النظافة، ويأخذنا العجب إن علمنا أن الملك ـ الشمس[٨] نفسه كانت تفوح منه رائحة كريهة؛ وأخيراً نهزّ رأسنا تعجباً عندما نعاين في إيزولا بيللا[٩] الطست الصغير الذي كان نابليون يستخدمه لاغتساله الصباحي. بل إننا لا ندهش البتة عندما نسمع أحدهم يؤكد أن استعمال الصابون هو المقياس المباشر لدرجة التحضر. وكذلك الحال فيما يتعلق بالنظام المرهون هو الآخر، شأنه شأن النظافة، بتدخل الصنيع الإنساني. ولكن لئن لم يكن في وسعنا أن نتوقع أن تسود النظافة في قلب الطبيعة، فإن هذه الأخيرة تعلِّمنا بالمقابل النظام، هذا إذا شئنا أن نصيخ السمع إليها؛ فملاحظة الانتظام العظيم للظاهرات الفلكية لم تقدم للإنسان مثالاً وقدوة فحسب، بل أيضاً الصوى الأولى الضرورية لإدخال النظام على

٧ ـ تلال محيطة بفيينا، مشهورة بغاباتها وكرومها. «م».

٨ ـ لويس الرابع عشر المشهور عنه أنه كان لا يغتسل لعدم وجود حمام أو مرحاض في قصره بفرساي. «م».

٩ ـ جزيرة في البحيرة الكبرى الواقعة بين إيطاليا وسويسرا، أقام فيها نابليون بضعة أيام قبل أن يقود معركة مارنغو ضد الجيش النمساوي في ١٤ حزيران/ يونيو ١٨١٤. «م».



حياته. إن النظام ضرب من «الإكراه على التكرار»، وهذا الإكراه هو الذي يقرر، مستفيداً من التنظيم الذي يقام ليدوم، متى وأين وكيف يتوجب فعل هذا الشيء أو ذاك، وبذلك يوفِّر الإنسان على نفسه جهد التردد وتلمُّس الطريق متى ما تماثلت الظروف. والنظام، الذي لا مراء البتة في محاسنه، يسمح للإنسان بأن يستخدم على أفضلِ نحوٍ المكان والزمان، وبأن يقتصد في الوقت نفسه في قواه الجسمانية. ومن حقنا أن نفترض أن النظام كان يفترض به أن يتجلى من البدء وتلقائياً في الأفعال الإنسانية، وعجيب حقاً ألا تكون الأمور قد جرت على هذا النحو، بل الأعجب من ذلك أن يكون الإنسان قد أظهر ميلاً طبيعياً إلى الإهمال واللانظام وعدم التقانة في العمل، وأن تكون الحاجة قد دعت إلى بذل جهود مضاعفة لحمله، بواسطة التربية، على الاحتذاء بالنماذج الفلكية.

يحتل الجمال والنظافة والنظام مكانة خاصة، بكل تأكيد، بين مطالب الحضارة. وإذا لم يكن للإنسان أن يزعم أنها تماثل في الأهمية السيطرة على قوى الطبيعة ـ وهذه السيطرة حيوية جداً بالنسبة إلينا ـ أو تعادل في الأهمية عوامل أخرى لا يزال علينا أن نتعلم كيف نتعرفها، فليس للإنسان أيضاً أن يخفض منزلتها بطوع إرادته إلى مرتبة الأمور الثانوية. ومثال الجمال، الذي لا يسعنا أن نقبل بنفيه من عداد مشاغل الحضارة، يكفي وحده لكي يبيِّن لنا أن الحضارة لا تضع نصب عينيها النافع وحده دون غيره. وعلى كل، إن نفعية النظام بديهية لا مماراة فيها. أما النظافة، فلا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار أن علم الصحة يقتضيها هو الآخر، ومن المباح لنا أن نفترض أن هذه العلاقة لم تكن مجهولة من الناس، حتى قبل تطبيق العلم في مجال الوقاية من الأمراض. بيد أن مبدأ النفعية لا يفسر لنا تمام التفسير الدافع القوي الذي يحرك البشر؛ ولا بدّ أن ثمة عاملاً آخر يلعب دوره في الموضوع.

أما من جهتنا نحن فلسنا نستطيع أن نتخيل سمة أكثر تمييزاً للحضارة من القيمة المعلقة على الأنشطة النفسية العليا وعلى الإبداعات الفكرية والعلمية والفنية، ولا مؤشراً ثقافياً موثوقاً كالدور القيادي المنسوب إلى الأفكار في حياة

البشر. وبين هذه الأفكار تحتل الأنظمة الدينية أرفع مكانة في سلَّم القيم. وقد حاولت في موضع آخر أن أسلط الضوء على بنيتها المعقدة[١٠]. وتصطف إلى جانبها في المرتبة الثانية التأملات الفلسفية، ثم أخيراً ما يمكن أن يسمى بـ«الإنشاءات المثالية» لبني الإنسان، أي الأفكار المتعلقة بإمكان تحسين وضع الفرد أو الشعب أو البشرية قاطبة، والمطالب التي يشهرونها على هذا الأساس. وكون إبداعات الفكر تلك متداخلة أشد التداخل، لا منفصلة بعضها عن بعض، يجعل صياغتها والتعبير عنها وترجمتها النفسية مهمة عويصة وشائكة. وإذا سلَّمنا بصورة بالغة العمومية بأن نابض كل نشاط إنساني هو الرغبة في الوصول إلى هدفين متقاربين، النافع واللذيذ، توجَّب علينا أن نطبِّق هذا المبدأ نفسه على التظاهرات الحضارية المطروحة على بساط النقاش هنا، على الرغم من أن النشاطين العلمي والفني هما وحدهما اللذان يؤكدان من بين هذه التظاهرات صحة ذلك المبدأ. لكن لا سبيل إلى الشك في أن الأنشطة الأخرى تترجم هي الأخرى عن حاجات إنسانية بالغة القوة، حتى وإن لم تكن متطورة إلا لدى أقلية قليلة فقط. كذلك ينبغي ألا تضللنا أحكام القيمة التي تطلق على بعض من تلك المثل العليا أو على بعض من تلك الأنظمة الدينية والفلسفية. فسواء أحاولنا أن نرى فيها أرفع خلق وأسمى إبداع للفكر الإنساني، أم أصررنا على أن نرى فيها مجرد تخريف وهذر يدعوان للرثاء، فإننا مضطرون في الأحوال جميعاً إلى الإقرار بأن وجودها، وعلى الأخص رجحان كفتها وغلبتها على ما عداها، يدلّ على مستوى رفيع من الحضارة.

إن آخر سمات الحضارة، ولكن ليس بكل تأكيد أدناها شأناً، تتجلى في الكيفية التي تنظَّم بها علاقات البشر فيما بينهم. هذه العلاقات، المسماة الاجتماعية، تخصّ الكائنات البشرية إما بصفتهم جيراناً لبعضهم بعضاً، وإما بصفتهم أفراداً يبذلون ما أوتوا من قوة كي يتساعدوا ويتعاضدوا، وإما بصفتهم مواضيع جنسية لأفراد آخرين، وإما بصفتهم أعضاء في أسرة أو في دولة. وبوصولنا إلى هذه النقطة، يصبح من العسير علينا للغاية أن نتمثل ما المقصود في

١٠ ـ أي دوماً في **مستقبل وهم**. «م».



خاتمة المطاف بمصطلح «الحضارة» من دون أن نتأثر بالمطالب التي يحددها هذا المثل الأعلى أو ذاك. وربما لجأنا بادئ ذي بدء إلى التفسير التالي: إن العنصر الحضاري يقوم بقيام المحاولة الأولى لتنظيم تلك العلاقات الاجتماعية. فإن لم تقم مثل تلك المحاولةُ، خضعت تلك العلاقات الاجتماعية للعسف الفردي، وبعبارة أخرى، تولى تنظيمها الفرد الأقوى جسمانياً على نحو يخدم مصالحه الخاصة ودوافعه الغريزية. ولن يتغير شيء إذا ما لاقى هذا الفرد الأقوى فرداً أقوى منه. ولا تغدو الحياة المشتركة ممكنة إلا إذا توصلت الغالبية إلى تشكيل تجمع أقوى من قوة كل عضو من أعضائه على حدة، وإلى المحافظة على تلاحم متين في مواجهة كل فرد على حدة. وعندئذ يقف سلطان هذه الجماعة بوصفه «حقاً» و«قانوناً» موقف المعارضة تجاه سلطان الفرد المرذَّل والموصوف بالقوة الغاشمة. وبحلول السلطان الجماعي محل القوة الفردية، تخطو الحضارة خطوة حاسمة إلى الأمام. وتكمن ماهية هذا الطور الحضاري في كون أعضاء الجماعة يحدّون من إمكانات إشباعهم اللذّي بينما كان الفرد المفرد يجهل كل تضييق من هذا القبيل. وعلى هذا النحو يكون المطلب الحضاري التالي هو مطلب «العدل»، أي الاطمئنان إلى أن النظام القانوني الذي تمّ إقراره لن يُنتهك أبداً لصالح فرد مفرد. ونحن لا نصدر هنا حكماً على القيمة الأخلاقية لمثل هذا «القانون». وإذ تواصل الحضارة ارتقاءها، تسلك طريقاً تنزع خلاله إلى الكفّ عن اعتبار القانون تعبيراً عن إرادة جماعة صغيرة ـ طائفة أو طبقة اجتماعية أو إثنية ـ تسلك إزاء سائر الكتل الجماهيرية، المماثلة لها في النوع ولكن الأكثر تعداداً في الأرجح، سلوك الفرد المتأهب للجوء إلى القوة الغاشمة. والمفروض أن تأتي النتيجة النهائية تأسيس قانون بمشاركة الجميع، أو على الأقل جميع الأعضاء القابلين للانتماء إلى الجماعة من خلال تضحيتهم بدوافعهم الغريزية الشخصية ـ باستثناء أولئك الذين هم غير مؤهلين للحياة المشتركة ـ بحيث لا يعود يُفسَح مجال لوقوع أي واحد منهم ضحية القوة الغاشمة.

ليست الحرية الفردية إذاً نتاجاً حضارياً. بل كانت، قبل أي حضارة، على أعظم ما يمكن أن تكون، ولكن بلا قيمة أيضاً في غالب الأحيان، لأن الفرد لم

يكن في وضع يؤهله للدفاع عنها. وقد فرض عليها تطور الحضارة قيوداً، وتقتضي العدالة بألا يعفى أحد من هذه القيود. وحين تشعر جماعة إنسانية ما بدفقة من الحرية تجيش في أعماقها، فإن ذلك يمكن أن يكون تعبيراً عن حركة تمرد ضد ظلم سافر، وهذا بدوره قد يساعد على تحقيق تقدم حضاري جديد. لكن ذلك قد يكون أيضاً نتيجة لاستمرار بعض رواسب من نزعة فردية غير مروَّضة، فيشكل بالتالي أساساً للميول المناوئة للحضارة. وعليه، إن اندفاعة الحرية تستهدف في هذه الحال بعض الأشكال أو بعض المطالب الثقافية، أو حتى الحضارة بالذات بوجه عام. ولا يبدو أن هناك إمكانية لحمل الإنسان، كائنة ما كانت الوسيلة، على مقايضة طبيعته بطبيعة الأَرَضة[١١]؛ فهو دائم الميل إلى الدفاع عن حقه في الحرية الفردية ضد إرادة المجموع. وكثيرة هي الصراعات التي تخاض ضمن نطاق البشرية وتتركز حول مهمة يتيمة: إيجاد توازن مناسب، وقمين بالتالي بتأمين سعادة الجميع، بين مطالب الفرد وبين المطالب الحضارية للجماعة. وإنها لواحدة من المشكلات التي يتوقف عليها مصير الإنسانية أن نعرف هل يمكن أن يتحقق هذا التوازن عن طريق الاهتداء إلى شكل معيَّن من الحضارة، أم أن هذا النزاع، على العكس، لا حلّ له؟

بمطالبتنا قبل قليل الحسَّ المشترك بأن يهدينا إلى سمات الحياة الإنسانية التي تستأهل اسم الحضارة، انتهينا إلى تكوين صورة واضحة وإجمالية عن الحضارة، لكننا لم نعلم تقريباً شيئاً لا يعرفه القاصي والداني. وبالمقابل، احترزنا من الوقوع في حبائل الرأي المسبق الذي يقول إن الحضارة مرادفة للتقدم وإنها ترسم للإنسان طريق الكمال. ولكن هنا يفرض علينا نفسه تصور قمين بتوجيه اهتمامنا في وجهة مغايرة. فتطور الحضارة يبدو لنا أشبه ما يكون يوحي بسيرورة من نوع خاص تجري «من فوق» الإنسانية، ولكنها سيرورة يوحي إلينا العديد من مظاهرها بأنها من الأشياء المألوفة عندنا. ويمكننا تمييز هذه السيرورة من خلال التعديلات التي تدخلها على العناصر الأساسية المعروفة عميق المعرفة والمسماة بغرائز البشر،

١١ ـ حشرة تحيا في وسط جماعي يتألف من ملكة ذات كرش ضخمة، ومن ذكر، ومن عمال يتولون تأمين المسكن والغذاء، ومن جنود عديدين يتولون الدفاع.«م».



تلك الغرائز التي تمثل تلبيتها مع ذلك المهمة الاقتصادية الكبرى لحياتنا. إن عدداً معيناً من هذه الغرائز سيجري استهلاكه واستنفاده على نحو ينبجس مكانه شيء سنسميه لدى الفرد خاصية أو سمة طبعية. وأسطع الأمثلة على هذه الآلية تقدمه لنا الإيروسية الشرجية لدى المراهق. فالاهتمام البدئي الذي يعلّقه الطفل على الوظيفة التغوطية، وعلى أجهزتها ونتاجها، يتحول أثناء النمو إلى مجموعة من الصفات المعروفة جيِّد المعرفة لدينا: الشح والتقتير، وحسّ النظام، وحبّ النظافة. ولئن تكن هذه الصفات ذات قيمة كبيرة في حدّ ذاتها وتستأهل كل تقدير وترحيب، فإن كفتها قد ترجح على ما عداها إذا ما تضخمت وشُحذت حدّتها، وعندئذ يتولد عنها ما نسميه بـ «الطبع الشرجي». نحن لا نعلم كيف يحدث ذلك، لكن لا يخامرنا ظل من شك بصدد صحة هذا التصور[١٢]. والحال أننا رأينا أن النظام والنظافة يدخلان في عداد المطالب الأساسية للحضارة ، بالرغم من أن ضرورتهما الحيوية لا تتجلى فوراً لكل ذي عينين، بل قد يكتنفهما قدر من الإبهام يعادل ما يكتنف قابليتهما لأن يكونا مصدراً للذة. وفور الانتهاء من توضيح هذه النقطة، لا مفرّ من أن يلفت انتباهنا التشابه القائم بين سيرورة التحضر وبين تطور الليبيدو لدى الفرد. وثمة دوافع غريزية أخرى قادرة على أن تغيِّر، إذا ما بدَّلت وجهتها، الشروط اللازمة لتلبيتها، وعلى أن تعيّن لها طرقاً أخرى، وهذا ما يتطابق في معظم الحالات مع آلية معروفة جيداً لدينا: **إسماء** الأهداف الغريزية Sublimation، ولكنه يفترق عنها في حالات أخرى. ويشكل إسماء الدوافع الغريزية واحدة من أبرز سمات التطور الحضاري؛ فهو الذي يسمح للأنشطة النفسية الرفيعة، العلمية أو الفنية أو الإيديولوجية، بأن تلعب دوراً بالغ الأهمية في حياة الكائنات المتحضرة. وقد نميل، للوهلة الأولى، إلى أن نرى

---

١٢ ـ انظر «**الطبع والإيروسية الشرجية**»، ١٩٠٨، والعديد من المساهمات اللاحقة بقلم إ. جونز(*)، إلخ.

(*) إرنست جونز: محلل نفسي بريطاني (١٨٧٩ ـ ١٩٥٨). اشتهر أول الأمر بسيرة حياة فرويد التي وضعها بعنوان **حياة فرويد وفكره**، ومؤسس **الجمعية البريطانية للتحليل النفسي**، وله دراسات تحليلية في الفن واللغة والأنتروبولوجيا، وقدَّم مساعدة كبيرة للمحللين النفسيين الذين لجؤوا إلى إنكلترا فراراً من الاضطهاد النازي. «م».



فيه بصورة أساسية المصير الذي تفرضه الحضارة على الدوافع الغريزية. لكن خيراً نفعل لو أمعنّا النظر في الأمر ملياً. ومن المتعذر ثالثاً وأخيراً، وهذه النقطة تبدو أهم النقاط كافة، ألا نفطن إلى أي مدى يقوم بناء الحضارة على مبدأ العزوف عن الدوافع الغريزية، وإلى أي مدى يقتضي هذا البناء الحضاري عدم إشباع (عن طريق القمع، أو الكبت، أو أي آلية مماثلة أخرى) للدوافع الغريزية الجامحة. وهذا (الرفض الحضاري) يتحكم بالشبكة الواسعة للعلاقات الاجتماعية بين الناس؛ ولقد سبق أن عرفنا أنه فيه على وجه التحديد تكمن علة العداء الذي يتوجب على الحضارات كافة أن تكافحه وتقاومه. وسوف يفرض هذا الرفض على مبحثنا العلمي أعباء ثقيلة، وسوف يتوجَّب علينا أن نسلِّط الضوء على العديد من النقاط. وليس من اليسير أن نفهم كيف يمكن للمرء أن يتدبر أمره كي يتأبى عن إشباع دافع من دوافعه الغريزية. والأمر لا يخلو من خطر؛ لأنه إذا لم يحظَ هذا التأبي من قبله بمكافأة اقتصادية، كان لنا أن نتوقع حدوث اختلالات واضطرابات خطيرة.

لكن إذا كنا نحرص على معرفة ما القيمة التي يمكن أن يدَّعيها لنفسه تصورنا عن تطور الحضارة، بوصف هذا التطور سيرورة خاصة مشابهة للنضوج السويّ لدى الفرد، فلا مفرّ لنا بالبداهة من التصدي لمشكلة أخرى ومن التساؤل بادئ ذي بدء عن المؤثرات التي يدين لها تطور الحضارة بمنشئه وعن الكيفية التي رأى بها النور، وعما حدَّد مساره ومجراه.



ـ ٤ ـ

إنها، والحق، لمهمة شاقة، ولنقرّ بأن الشجاعة حيالها تخوننا. سأكتفي إذاً بأن أعرض هنا النزر اليسير الذي أمكنني أن أستشفّه.

حين اكتشف الإنسان البدائي أن أمر تحسين مصيره الأرضي قد أمسى، بفضل العمل، بين يديه ـ بالمعنى الحقيقي لا المجازي ـ ما عاد في مستطاعه أن يبقى على موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث تجاه مبادرة هذا أو ذاك من أقرانه إلى العمل معه أو ضده. فقد تلبس هذا القرين في نظره قيمة المعاون، وصار من المفيد له أن يعيش معه. وكان الكائن الإنساني قد أخذ بعادة تأسيس الأسر منذ عهد ما قبل التاريخ يوم كان لا يزال قريباً من القرد، وأرجح الظن أن أعضاء أسرته كانوا مساعديه الأوائل. ويمكننا الافتراض بأن تأسيس الأسرة تواقت مع ارتقاء معيَّن في الحاجة إلى الإشباع التناسلي، بحيث أن هذه الحاجة لم تعد تطرأ على شاكلة الضيف الذي يطرق بابك على حين غرة ثم تنقطع أخباره عنك ردحاً طويلاً من الزمن بعد رحيله، وإنما على شاكلة المستأجر الذي يقيم في المنزل فلا يبرحه. وبذلك تواجد لدى الذكر الدافع ليحتفظ بالأنثى لديه، أو بصورة أعمّ بالمواضيع الجنسية، ولم تجد الأناثي بدورهن مناصاً من البقاء لدى الذكر الأقوى حرصاً منهن على عدم الافتراق عن صغارهن، وقد كان بقاؤهن في صالح هذه المخلوقات الصغيرة التي لا حول لها ولا قوة[1]. وفي إطار تلك

١ ـ في الواقع، لم يتلاشَ الطابع الدوري للعملية الجنسية، لكن تأثيره على التهييج الجنسي النفسي سلك بالأحرى الاتجاه المعاكس. ويرتبط هذا التحول في المقام الأول بأفول حاسة الشمّ التي كان الطمث يمتلك عن طريقها القدرة على التأثير على نفس الذكر. وقد تولجت عندئذ بدور الإحساسات الشمية الإثاراتُ البصرية. واستطاعت هذه الأخيرة، بخلاف الأولى (فالإثارات الشمية متقطعة)، أن تمارس تأثيراً دائماً. وتابو الطمث إنما ينجم عن هذا «الكبت العضوي» كإجراء دفاعي ضد الرجوع إلى طور تمّ تجاوزه من التطور. أما سائر الدوافع الأخرى فمن طبيعة ثانوية في أرجح الظن (راجع ك. د. دالي:



الأسرة البدائية نلاحظ أنه كانت لا تزال غائبة عنها سمة رئيسية من سمات الحضارة، إذ إن عسف الزعيم والأب كان غير محدود. وقد حاولت أن أحدد في **الطوطم والتابو** معالم الطريق الذي قاد من تلك المرحلة الأسرية البدائية إلى

الميثولوجيا الهندوسية وعقدة الخصاء، مجلة **إيماغو**، ١٣، ١٩٢٧). فحين ينقلب آلهة مرحلة فائتة من الحضارة إلى أبالسة، يكون هذا الانقلاب إعادة إنتاج على مستوى مغاير لتلك الآلية عينها. بيد أن تراجع الاستطاعة التهييجية للرائحة إلى مرتبة ثانوية يبدو وكأنه ناجم هو نفسه عن كون الإنسان قد ارتفع عن الأرض وحزم أمره على السير واقفاً، وهي وضعية كشفت للعيان الأعضاء التناسلية التي كانت محجوبة عن النظر حتى ذلك الحين، فأوجدت بذلك الحاجة إلى حمايتها، فظهر إلى الوجود الحياء والحشمة.

وعليه، يكون انتصاب الإنسان أو اكتسابه «الوضعية العمودية» بمثابة البداية لسيرورة الحضارة التي باتت حتمية. وبدءاً من هنا شملت هذه السيرورة في ما شملت انحطاط أهمية الإدراكات الحسية الشمّية وعزل النساء في فترة الحيض، وأفضت إلى هيمنة الإدراكات الحسية البصرية، وإلى منظورية الأعضاء التناسلية، وصولاً إلى استمرارية الإثارة الجنسية وتأسيس الأسرة، ومن ثم إلى عتبة الحضارة الإنسانية. وما تقدَّمنا به لا يعدو أن يكون تخميناً نظرياً، ولكنه على قدر كبير من الأهمية يستأهل معه التحقق من صحته بدقة عن طريق الحيوانات التي تقترب في شروط حياتها منتهى الاقتراب من شروط حياة الإنسان.

كذلك نتبيَّن تأثير عامل اجتماعي ظاهر للعيان في المجهود الذي تفرضه الحضارة سعياً وراء النظافة. فلئن وجد هذا المجهود تبريره المتأخر في ضرورة التقيد بقواعد علم الصحة، فإنه قد ظهر إلى حيِّز الوجود قبل أن تُعرف هذه القواعد. فالدافع إلى أن يكون المرء نظيفاً يصدر عن الحاجة الملحة إلى إزالة البراز الذي غدا كريهاً بالنسبة إلى حاسة الشم. ونحن نعلم أن الوضع يختلف لدى الأطفال الصغار الذين لا يوحي إليهم البراز بأي قرف، بل يبدو وكأنه ثمين عزيز باعتباره جزءاً من أنفسهم منفصلاً عن جسمهم. وتبذل التربية جهداً بالغاً للتعجيل بقدوم المرحلة التالية التي يفترض أن يفقد فيها البراز كل قيمة وأن يضحي فيها موضع قرف وتقزز، وبالتالي أن يُطرح. ومثل هذا التدهور في القيمة ما كان ليكون ممكناً لولا أن الرائحة النتنة لتلك المواد التي يفرزها الجسم قضت عليها بأن تشاطر المصير الذي آلت إليه الإحساسات الشمّية بعد أن آل الإنسان إلى الوضعية العمودية ونهض عن الأرض. هكذا تكون الإيروسية الشرجية أول ما يطأطئ الرأس أمام ذلك «الكبت العضوي» الذي شقَّ الطريق إلى الحضارة. ويتجلى أثر العامل الاجتماعي، الذي يتكفل بإدخال تحولات جديدة على الإيروسية الشرجية، في الواقعة التالية، وهي أن الإنسان، بالرغم من كل التقدم الذي أنجزه، لا ينفر إلا لماماً من رائحة برازه، بينما تصدمه وتقزِّزه رائحة براز الغير. إذاً فالفرد النجس، أي ذاك الذي لا يخفي عن الأنظار برازه، يجرح الآخرين ولا يقيم لهم اعتباراً، وهذا المدلول نفسه ينطبق أصلاً على الشتائم الدارجة والمقذعة. كذلك ما كان لنا أن نفهم الاستعمال المهين لاسم أوفى صديق للإنسان بين الحيوانات وإطلاقه كشتيمة لولا خاصيتان اثنتان تعرّضان الكلب لازدراء بني البشر: أولاً «حيوان شمّي» لا يقرفه البراز، وهو لا يخجل ثانياً من وظائفه الجنسية.



المرحلة التالية، أي المرحلة التي تحالف فيها الإخوة فيما بينهم. وبانتصار هؤلاء على الأب، عرفوا بالتجربة أن الاتحاد يمكن أن يكون أقوى من الفرد المفرد. وتقوم الحضارة الطوطمية على القيود التي ما وجدوا مناصاً من فرضها على أنفسهم للحفاظ على ذلك الوضع المستجدّ. وقد شكلت قواعد التابو أول شرعة «قانونية». كانت حياة الناس المشتركة تقوم إذاً على الأساس التالي: أولاً إلزام العمل، وهو إلزام أوجدته الضرورة الخارجية، وثانياً قوة الحب، على اعتبار أن هذا الأخير يستوجب ألا يحرم الرجل من المرأة، موضوعه الجنسي، وألا تحرم المرأة من ذلك الجزء المنفصل عن جسمها الذي هو طفلها. هكذا غدا إيروس وأنانكيه[٢] والدي الحضارة الإنسانية التي كانت مأثرتها الأولى إتاحة الإمكانية لعدد كبير من الكائنات البشرية لأن يبقوا ويعيشوا في ظل حياة مشتركة. وبما أن قوتين لا يستهان بهما قد تضافرتا في هذا المجال ووحّدتا جهودهما، فقد كان من المأمول أن يتم التطور اللاحق بلا صعوبة وأن يفضي إلى سيطرة أشمل فأشمل على العالم الخارجي، وكذلك إلى زيادة مطردة في عدد الأعضاء الذين تضمّهم الجماعة الإنسانية تحت جناحها. ويعسر علينا أصلاً أن نفهم كيف كان يمكن لهذه الحضارة عينها أن يكون لها من مفعول آخر على المساهمين فيها سوى السعي إلى إسعادهم.

قبل أن نتفحص من أين يمكن أن يجيء الشرّ، وحتى نسدّ ثغرة تركناها بلا ردم في مقطع سابق، لنرجع أدراجنا إلى مفهوم الحب الذي سلّمنا بأنه كان واحداً من أسس الحضارة. لقد نوهنا آنفاً بتلك الواقعة الاختبارية المتمثلة في أن الحب الجنسي (التناسلي) يوفر للكائن الإنساني أقوى ملذات وجوده ويؤلف بالنسبة إليه النموذج الأول لكل سعادة، ولقد قلنا أيضاً إنه ما كان على البشرية إلا أن تخطو خطوة واحدة أخرى إلى الأمام بعد ذلك حتى تنشد سعادة الحياة في ميدان العلاقات الجنسية وحتى تجعل الإيروسية التناسلية في نقطة المركز من تلك الحياة. ثم أضفنا قولنا إن الإنسان بسلوكه هذا الطريق قد حكم على نفسه ترجيحاً، وليس فقط احتمالاً، بالارتهان والتبعية لجزء من العالم الخارجي، نعني

٢ ـ بالإحالة إلى الميتولوجيا اليونانية: كناية عن الجنس والحب وعن القدر والضرورة على التوالي. «م».



الموضوع المحبوب، وبات عرضة لألم حاد في حال إعراض هذا الأخير عنه أو فقدانه إذا لم يكن وفياً له أو إذا فارق الحياة. ولهذا حذَّر الحكماء في جميع الأزمان بإلحاح ما بعده إلحاح من سلوك هذا الطريق في الحياة. ولكن بالرغم من جهودهم كافة، لم يفقد هذا الطريق إغراءه بالنسبة إلى عدد كبير من أبناء البشر.

لقد قُيّض لأقلية قليلة منهم، بفضل جِبِلّتهم، أن يصلوا رغماً عن كل شيء إلى تلك السعادة عن طريق الحب، لكن ذلك اقتضى منهم إدخال تعديلات واسعة ذات صفة نفسية على وظيفة الحب. فأولئك الأشخاص يحررون أنفسهم من موافقة الموضوع ورضاه عن طريق عملية إزاحة ونقل بحيث يصبّون القيمة الرئيسية للحب، لا على أن يكونوا محبوبين ، بل على أن يكونوا هم المحبّين؛ وهم يحمون أنفسهم من فقدان الشخص المحبوب باتخاذهم مواضيع لحبّهم لا كائنات محددة وإنما جميع الكائنات الإنسانية سواسية، ويتجنبون أخيراً التقلبات والخيبات المرتبطة بالحب التناسلي بإشاحتهم عن هدفه الجنسي وبتحويلهم دوافعهم الغريزية الجنسية إلى عاطفة **مكفوفة من حيث الهدف**. والحياة الداخلية التي يخلقونها لأنفسهم عن هذا السبيل، أعني تلك الكيفية الرقيقة، المتعادلة، الهادئة في الإحساس، المنيعة أيضاً على كل تأثير، لا يعود بينها وبين الحياة الحبية التناسلية وانفعالاتها وعواصفها من شبه خارجي كثير، بالرغم من أنها تنبع منها أساساً. ولعل القديس فرنسيس الأسيزي[٣] هو من توغَّل أبعد ما يكون التوغُّل في ذلك الطريق المفضي إلى استخدام الحب استخداماً كاملاً لأغراض حسّ السعادة الداخلية. ولئن تعرفنا في هذه الطريقة واحدة من التقنيات الرامية إلى تحقيق مبدأ اللذة، فقد ربطها غيرنا بالدين وأرجعها إليه في غالب من الأحيان؛ ذلك أن مبدأ اللذة والدين يمكن أن يتلاقيا في تلك المناطق النائية التي لا يبالي فيها المرء بتمييز أناه من

٣ ـ راهب كاثوليكي إيطالي (١١٨٢ ـ ١٢٢٦) تنسك ونذر نفسه للفقر. سافر إلى مصر عام ١٢١٩ وحاول هدي سلطانها الكامل إلى المسيحية. أسس رهبانية الإخوة الصغار التي باتت معروفة اليوم باسم رهبانية الفرنسيسكان. «م».



المواضيع وبتمييز المواضيع بعضها من بعض. وثمة تصور أخلاقي، سنتبيَّن عما قليل دوافعه الدفينة، يريد أن يرى في ذلك النزوع إلى الحب الكوني للإنسانية وللعالم أسمى موقف يمكن للكائن البشري أن يقفه. وهنا تبارحنا كل رغبة في الاستمرار بالاحتفاظ في سرِّنا بتحفُّظين رئيسيين اثنين: أولاً، إن الحب الذي يمتنع عن الاختيار يفقد في نظرنا بعضاً من قيمته الذاتية إذ يدلِّل على ظلم وإجحاف بحق موضوعه؛ ثانياً، ليست الكائنات البشرية جديرة جميعها بأن تكون محبوبة.

إن هذا الحب الذي أسس الأسرة لا يزال يمارس تأثيره وسلطانه في داخل الحضارة سواء أفي شكله البدائي من حيث أنه لا يعزف عن الإشباع الجنسي المباشر، أم في شكله المعدَّل كمحبة مكفوفة من حيث الهدف. يمضي الحب، في هذين الشكلين، في أداء وظيفته في الجمع بين أعداد أكبر فأكبر من الكائنات البشرية وفي التوحيد بينها بقوة لا تفلح في الوصول إلى مثلها مصلحة جماعة يقوم كيانها على العمل. وعدم دقة اللغة في استعمال كلمة «الحب» له تبريره الوراثي. فاسم الحب يطلق على العلاقة بين الرجل والمرأة اللذين أسسا أسرة بداعي حاجاتهما الجنسية، ولكنه يطلق أيضاً على العواطف الإيجابية التي تقوم ضمن نطاق الأسرة بين الأهل والأولاد، بين الإخوة والأخوات، مع أنه كان يفترض بنا أن نصف العلاقات الأخيرة هذه بأنها حب مكفوف من حيث الهدف، أي محبة[٤]. لكن هذا الحب المكفوف من حيث الهدف كان في الأصل بالغ الشهوانية، وقد لبث كذلك في لاشعور البشر. وسواء أكان الحب كلِّيّ الشهوانية أو مكفوفاً، فإنه سيتخطى نطاق الأسرة ليستولي، في شكليه الاثنين، على مواضيع كانت ولا تزال إلى حينه مجهولة وغريبة، وليقيم معها علاقات جديدة: فهو يفضي في شكله التناسلي إلى تشكيل أسر جديدة، وفي شكله المكفوف من حيث الهدف إلى «صداقات» لها أهميتها البالغة بالنسبة إلى الحضارة لأنها تتملص من العديد من القيود المفروضة على الأول، وعلى سبيل

٤ ـ لا بدّ هنا من الإشارة إلى أن اللغة العربية تميِّز المحبة، بمعنى محبة القريب والآخر، عن الحب بمدلوله الجنسي. «م».



المثال طابعه الحضْري. ولكن مع المزيد من التقدم والارتقاء لا تعود العلاقة بين الحب والحضارة ملتبسة: فالحب يعارض من جهة أولى مصالح الحضارة، وهذه بدورها تتهدده، من جهة ثانية، بتقييدات مؤلمة.

يبدو هذا العداء المتبادل وكأنه محتوم لا مناص منه، لكن ليس من اليسير أن ندرك دفعة واحدة سببه الدفين. إنه يتجلى، أول ما يتجلى، في شكل نزاع بين الأسرة وبين الجماعة الأرحب نطاقاً التي ينتمي إليها الفرد. وقد سبق أن لاحظنا أن واحداً من الجهود الرئيسية للحضارة ينصب على تجميع الناس في وحدات كبيرة. لكن الأسرة لا تريد أن تتخلى عن الفرد. فأعضاؤها يزدادون ميلاً واستعداداً للانعزال بأنفسهم عن المجتمع ويواجهون، كلما توثقت الوشائج التي توحِّد بينهم، صعوبة أكبر في الدلوف إلى دائرة الحياة الكبيرة. وإن أقدم طراز للحياة المشتركة من وجهة نظر تطور السلالة البشرية، وهو الطراز الوحيد الذي يسود أثناء طفولة الفرد، يتصدى بالمقاومة للطراز المتمدين الذي يتمّ التوصل إليه في زمن متأخر والذي يسعى إلى الحلول محلّه. وهكذا يغدو الافتراق عن الأسرة بالنسبة إلى كل مراهق مهمة؛ مهمة يساعده المجتمع في كثير من الأحيان على أدائها عن طريق طقوس البلوغ وإطلاع المراهق على «الأسرار». ويساورنا هنا انطباع بأن هذه الصعوبات ملازمة لكل تطور نفسي، وفي الواقع لكل تطور عضوي أيضاً.

أضف إلى ذلك أن النساء لا يتأخرن عن معاكسة تيار التحضر والتمدين، وهن يمارسن تأثيراً ينزع إلى إبطائه وإعاقته، وهذا مع أن أولئك النسوة هن أنفسهن اللواتي أرسين في البدء أساس الحضارة بفضل مطالبهن الحبِّية. فالنساء يمثِّلن مصالح الأسرة والحياة الجنسية، بينما سيفرض العمل التمديني، الذي سيمسي أكثر فأكثر من اختصاص الرجال، على هؤلاء الأخيرين مهام متعاظمة الصعوبة وسيرغمهم على إسماء دوافعهم الغريزية، وهو الإسماء الذي لا تملك النساء أهلية كبيرة له. ولما كان الكائن الإنساني لا يتمتع بكمية غير محدودة من الطاقة النفسية، فإنه لا يستطيع إنجازاً لمهامه إلا من خلال توزيع مناسب لطاقته الليبيدوية. والنصيب الذي يخصّ به أهدافاً حضارية من تلك الطاقة إنما يقتطعه

بوجه خاص من النساء ومن الحياة الجنسية، واحتكاكه الدائب بغيره من الرجال وتبعيته الناجمة عن علاقاته بهم يدفعان به إلى التقاعس عن واجباته كزوج وأب. وحين ترى المرأة نفسها وقد أقصتها متطلبات الحضارة إلى المرتبة الثانية، تقف من هذه الحضارة موقفاً عدائياً.

بديهي أن الحضارة من جهتها لا تنزع إلى توسيع الدائرة الحضارية فحسب، بل تسعى أيضاً، وبالقدر نفسه، إلى تضييق الحياة الجنسية. فمنذ طورها الأول، طور الطوطمية، تنطوي سننها على تحظير اختيار الموضوع من بين المحارم، وهو تحظير يعادل في أرجح الظن أعنف بتر وأدمى تشويه فُرض على مرّ الزمن على الحياة الحبّية لدى الكائن الإنساني. وبقوة المحرمات والشرائع والأعراف، تُفرض قيود جديدة على الرجال والنساء على حدّ سواء. لكن الحضارات لا تقطع جميعها هذا الشوط الطويل من الطريق؛ فبنية المجتمع الاقتصادية تمارس بدورها تأثيرها على المقدار الذي يمكن أن يبقى قائماً من الحرية الجنسية. ونحن نعلم جيداً أن الحضارة تنصاع بصدد هذه النقطة للضرورة الاقتصادية، لأنها مكرهة على أن تقتطع من الحياة الجنسية مقداراً غير قليل من الطاقة النفسية كي تستخدمه لأغراضها. وهي تتبنى هنا سلوكاً مماثلاً لسلوك قبيلة أو طبقة من السكان تستغل وتنهب قبيلة أو طبقة أخرى منهم بعد أن تكون قد أخضعتها لسيطرتها. فالخوف من تمرد المضطهَدين يحضّ على تدابير وقائية أشد صرامة. وقد بلغت حضارتنا الأوروبية الغربية، كما تبيَّن لنا، نقطة أوج في هذا المسار. ولئن بدأت بتحظير صارم لأي تظاهرة للجنسية الطفلية، فإن هذا الفعل الأول له كامل تبريره من وجهة النظر السيكولوجية، لأن حجز رغبات الراشد الجنسية المضطرمة لا حظّ له في النجاح ما لم يمهد له منذ الطفولة بعمل تحضيري. أما ما ليس له من مبرر البتة فهو مغالاة المجتمع المتحضر في هذا السبيل إلى حدّ إنكار وجود هذه الظاهرات مع أنها قابلة بسهولة لأن تقع تحت الإدراك، هذا إن لم تكن جلية سافرة. فالاختيار الموضوعاني من قبل الفرد الناضج جنسياً محصور سلفاً بالجنس الآخر، ومعظم الإشباعات الخارجة عن النطاق التناسلي محظورة بوصفها انحرافات. وضروب الحظر المتنوعة هذه تعبِّر عن مطلب حياة



جنسية متماثلة للجميع؛ وهذا المطلب، بتعاليه على التفاوتات التي يشتمل عليها التكوين الجنسي الفطري أو المكتسب للكائنات الإنسانية، يحرم عدداً لا يستهان به من هذه الكائنات من اللذة الإيروسية، ويغدو بالتالي مصدراً لظلم فادح. وقد يتمثل نجاح هذه التدابير الرادعة عندئذ في الواقعة التالية: فالاهتمام الجنسي يندفع برمته وبدون أن يتعرض لأي هدر، على الأقل لدى الأفراد الأسوياء الذين لا يتعارض تكوينهم مع هذا النوع من ردّ الفعل، في «أقنية» تركت مفتوحة. لكن الشيء الوحيد الذي يبقى حراً وفالتاً من ذلك الحظر، أي الحب الجنسي والتناسلي الغيري، يقع بدوره أسير تقييدات جديدة تفرضها الشرعية وأحادية الزواج. فالحضارة المعاصرة لا تتردد في المجاهرة باعترافها بالعلاقات الجنسية شريطة أن يكون أساسها القران الذي لا فصام له، والذي يعقد مرة واحدة ونهائية، بين الرجل والمرأة، كما لا تتردد في إعلان عدم قبولها بالجنسية بوصفها مصدراً مستقلاً بذاته للذة، وفي الجهر بعدم استعدادها للقبول بها إلا بصفتها عامل تكاثر بشري ما أمكن لأي شيء آخر أن ينوب منابه حتى يومنا هذا.

طبيعي أن ذلك هو الشطط بعينه. وكل إنسان يعلم أن هذه الخطة قد ثبت عدم صلاحها للتطبيق، ولو على المدى القصير. والحق أن الضعفاء هم وحدهم الذين أمكن لهم أن يتكيفوا مع مثل تلك القيود الواسعة على حريتهم الجنسية. أما ذوو القوة والعزيمة فلم يقبلوا بها إلا مقابل منحهم تعويضاً سيأتي دور الكلام عنه لاحقاً. وقد اضطر المجتمع المتحضر إلى التغاضي عن مخالفات عديدة كان يفترض به أن يلاحقها لو أنه كان متمسكاً فعلاً بسننه، وفياً لشرائعه. ولنحاذر، من جهة أخرى، من الوقوع في الخطأ المعاكس بتسليمنا بأن مثل هذا الموقف الذي تقفه حضارة من الحضارات لا ينتج عنه أي أذى أو ضرر ما دام لا يحقق المرامي التي حددها لنفسه كافة. فالحياة الجنسية للكائن المتحضر تعاني، بالرغم من كل شيء، من غبن خطير وخلل فادح، وهي توحي إلينا أحياناً بأنها أشبه ما تكون بوظيفة آيلة إلى ضمور مثلها في ذلك مثل بعض أعضاء جسمنا كأسناننا وشعرنا. وإنه ليحقّ لنا، ولو بوجه الاحتمال، أن نفترض أن أهمية الحياة الجنسية

قد تناقصت بصورة ملموسة من حيث هي مصدر السعادة، وبالتالي بصفتها تحقيقاً لغائية حياتنا[٥]. ويخيَّل إلينا أحياناً أننا نستشفّ أن ضغط الحضارة ليس العلة الوحيدة لذلك، وأن الوظيفة الجنسية، بحكم طبيعتها بالذات، تضنّ بمنحنا إشباعاً كاملاً وترغمنا على طرق دروب أخرى. أترانا نحيد عن جادة الصواب هنا؟ ليس من السهل أن نقطع برأي[٦].

---

٥ ـ من بين مؤلفات الكاتب الإنكليزي المرهف الحسّ جون غالسورثي، التي يقرّ الجميع اليوم بقيمتها، قصة قصيرة انتزعت إعجابي الكبير فيما سلف وعنوانها «**شجرة التفاح**»، وتصور على نحو ثاقب كيف لم يعد ثمة مكان في حياتنا المتمدينة الحديثة للحب البسيط والطبيعي بين كائنين إنسانيين[*].

(*) جون غالسورثي: روائي ومسرحي بريطاني (١٨٦٧ ـ ١٩٣٣). حائز على جائزة نوبل للأدب عام ١٩٣٢. من أشهر رواياته **حكاية آل فورسايت**. **وشجرة التفاح** هي واحدة من **قصص خمس** منشورة بهذا العنوان عام ١٩١٨. «م».

٦ ـ هاكم بعض ملاحظات تؤيد هذه الفرضية. فالإنسان هو بدوره حيوان محبوّ بنزوع لا لبس فيه إلى الجنسية الثنائية. فالفرد عبارة عن اتحاد نصفين متناظرين، واحدهما مذكر خالص والثاني مؤنث في رأي عديد من الباحثين. ومن المحتمل تماماً أن كل واحد من النصفين كان في الأصل خنثوياً. وسيرورة التعضية الجنسية واقعة بيولوجية يصعب للغاية تصوُّرها من وجهة نظر علم النفس، مع أنها ذات أهمية خارقة في الحياة النفسية. ولقد اعتدنا أن نقول: إن كل كائن إنساني ينطوي على دوافع غريزية وعلى حاجات أو صفات مذكرة ومؤنثة على حدّ سواء، لكن التشريح هو وحده المؤهل حقاً، وليس علم النفس، ليميط لنا اللثام عن الطابع المميِّز لكل من «المذكر» و«المؤنث». أما بالنسبة إلى علم النفس، فإن تعارض الجنسين ينحلّ في هذا التعارض الآخر: الإيجابية ـ السلبية. والأمر لا يخلو من خفة حين نجعل الإيجابية هنا تتطابق مع الذكورة، والسلبية مع الأنوثة. وهو تطابق ملحوظ، ولكن ليس من دون استثناءات في عالم الحيوان. ونظرية الجنسية الثنائية يحوطها إبهام كثير، وينبغي في ميدان التحليل النفسي أن نعتبر تعذر ربطها بنظرية الدوافع الغريزية ثغرة بالغة الخطورة. ومهما يكن من أمر، فإننا إذا سلَّمنا بأن الفرد يتطلع، في حياته الجنسية، إلى إشباع دوافع غريزية مذكرة ومؤنثة، فإننا على استعداد أيضاً للقبول باحتمال عدم إشباعها جميعاً عن طريق موضوع واحد، وللتسليم، ناهيك عن ذلك، بأنها قد تعاكس بعضها بعضاً في حال عدم الفلاح في الفصل بينها وفي توجيه كل منها في الطريق الخاص به. وتتأتى صعوبة أخرى من واقع أن مقداراً من النوازع المباشرة إلى العدوان يقترن في غالب من الأحيان بالعلاقة الإيروسية بين كائنين اثنين، وهذا فضلاً عن المقوِّمات السادية التي تنطوي عليها هذه العلاقة. والكائن المحبوب لا يقابل على الدوام هذه التعقيدات بالتفهم والتسامح اللذين تبديهما تلك الفلاحة المتأهبة للشكوى من أن زوجها لم يعد يحبها لأن أسبوعاً كاملاً قد تصرّم من غير أن يضربها.

لكن الفرضية التي توغل أكثر من أي نظرية أخرى في صميم الأشياء هي تلك التي ترتبط بالملاحظات المعروضة في حاشية الصفحة ١٣٣. فنتيجة لانتصاب الكائن الإنساني عمودياً واستوائه على قدميه وانحطاط شأن حاسة الشمّ لديه، يمكن القول بأن الجنسية بكاملها، لا الإيروسية الشرجية وحدها، قد



تهددت بالرزوح تحت نير الكبت العضوي. ومن هنا كانت تلك المقاومة ـ التي تعذر تفسيرها على وجه آخر ـ للوظيفة الجنسية، وهي مقاومة تحول دون الإشباع الكامل فتحيد بالتالي بتلك الوظيفة عن هدفها وتدفع باتجاه إسماء الليبيدو وتغيير وجهته. إنني أعلم أن بلولر(*) (**المقاومة الجنسية في المجلة السنوية للدراسات التحليلية النفسية والمَرَضية النفسية**، م٥ ، ١٩١٣) قد لفت ذات يوم الانتباه إلى وجود مثل ذلك الموقف من الحياة الجنسية، أعني موقف التحاشي والتجنب. فجميع المرضى العصبيين، والكثيرون من المرضى غير العصبيين أيضاً، تصدمهم واقعة كوننا نولد بين البول والبرازInter Urinas et Faecse Nascimur(**). كذلك إن الأعضاء التناسلية تصدر عنها روائح نفاذة لا يطيقها كثيرون من الناس ومن شأنها أن تنفِّرهم من العلاقات الجنسية. ومن هنا يتأكد أن أعمق جذر للكبت الجنسي، الذي يقترن تقدمه بتقدم الحضارة، كان كامناً في الآليات الدفاعية العضوية التي لجأت إليها الطبيعة البشرية، في طور الوضعية المنتصبة والسير وقوفاً، بغية حماية طراز الحياة الذي أوجده هذا الوضع المستجدّ من رجعة الطراز السابق، طراز الوجود الحيواني. وهذه النتيجة التي تمخَّض عنها عدد من الأبحاث العلمية تتوافق على نحو غريب مع الآراء المسبقة التي كثيراً ما يفصح عنها عامة الناس. على كل حال، إن كل ما سبق لا يعدو أن يكون افتراضات لما تتأكد صحتها بعد ولا تزال تفتقر إلى القوام العلمي. كذلك لا يجوز أن يغيب عن بالنا أنه توجد حتى في أوروبا، وعلى الرغم من الانحطاط الذي لا مرية فيه لإحساسات حاسة الشمّ، شعوب تستسيغ وتثمِّن عالياً الرائحة النفاذة للأعضاء التناسلية بصفتها مثيرة جنسياً ولا تريد العزوف عنها (راجع في هذا الموضوع المشاهدات التي تمّت أثناء الاستطلاع الذي قام به إيفان بلوخ(***) في مضمار الفولكلور حول حاسة الشم في الحياة الجنسية، والتي نشرت في أعداد سنوية شتى من مجلة **الأنثروبوفيتيا (جذور الإنسان) التي يصدرها فريدريش. س. كراوس**)(****).

(*) يوجين بلولر: طبيب نفسي سويسري(١٨٥٧ ـ ١٩٣٩). اشتهر بإدخاله إلى المعجم الطبي النفسي مصطلح الفصام والتوحُّد الانطوائي. درس على جان مارتن شاركو في مستشفى السالبتريير بباريس وعمل في عيادة بورغولزلي للطب النفسي في زوريخ بسويسرا قبل أن يصير لاحقاً مديراً لها، حيث كان في عداد معاونيه كارل أبراهام وكارل يونغ. التقى فرويد عام ١٩٠٤ وحضر المؤتمر الأول للتحليل النفسي عام ١٩٠٨، وشارك في إنشاء **الجمعية التحليلية النفسية الدولية** عام ١٩١٠. من مؤلفاته: **الخبل المبكر لدى فئة الفصامين، اكتشاف التوحُّد الانطوائي، التاريخ الطبيعي للنفس**. «م».

(**) قول مشهور كان ينسب إلى القديس أوغسطينوس (٣٥٤ ـ ٤٣٠) قبل أن توضح دراسات أحدث عهداً أن قائله هو فورفوريوس الصوري (٢٣٤ ـ ٣٠٥) في كتابه **الردّ على النصارى**. «م».

(***) إيفان بلوخ: طبيب أمراض جلدية ألماني (١٨٧٢ ـ ١٩٢٢). انضم إلى **الجمعية البرلينية للتحليل النفسي** عام ١٩٠٨. له مؤلفات عن البغاء والجنسية المثلية وموسوعة بعنوان: **حياة عصرنا الجنسية**. «م».

(****) فريدريش سالومون كراوس: إثنوغرافي وعالم جنس يهودي من أصل كرواتي نمساوي (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨). جمع فولكلور البوسنة وكرواتيا والهرسق ونشر على مدى عشر سنوات حولية موسوعية بعنوان **أنثروبوفيتيا** جمع فيها الأدب الشعبي الجنسي والإيروسي. وكانت له مع فرويد مراسلات. «م».



ـ ٥ ـ

علَّمتنا مزاولة التحليل النفسي أن ضروب الحرمان الجنسي الملمع إليها هي بالتحديد التي لا يتحملها من الناس مَن هم مدعوون بالعصابيين. فهؤلاء يستمدون من أعراضهم المرَضية إشباعات بديلة من شأنها أن تسبِّب لهم بذاتها الألم أو تصبح مصدراً للعذاب بخلقها لهؤلاء المعصوبين صعوبات مع الوسط المحيط أو مع المجتمع. وهذه الحالة الأخيرة يسهل فهمها، بينما تطرح علينا الحالة الأولى لغزاً جديداً. والحال أن الحضارة تقتضي، فضلاً عن التضحيات الجنسية، تضحيات من طبيعة أخرى.

أننا نكون قد تصوَّرنا التطور الشاق والمضنك للحضارة على أنه إشكال ارتقائي ذو طابع عام حين نرجِعه، على نحو ما فعلنا، إلى تظاهرة لعطالة الليبيدو وإلى نفور هذا الأخير من العزوف عن وضع قديم للأخذ بآخر جديد. ونحن نقول الشيء ذاته تقريباً حين نشتق التعارض بين الحضارة والجنسية من كون الحب الجنسي علاقة بين اثنين لا مجال فيها لشخص ثالث إلا أن يكون متطفلاً أو يلعب دور معكر الصفو، بينما تقتضي الحضارة بالضرورة علاقات بين عدد كبير من الكائنات. ففي إبان الحب يتلاشى كل اهتمام بالعالم المحيط، والمتحابان يكتفيان واحدهما بالآخر، ولا يحتاجان حتى إلى الطفل الذي قد ينجبانه كي يكونا سعيدين. وليس كالحب حالة يميط فيها إيروس اللثام عن ماهية طبيعته، وعن تطلعه إلى أن يجعل من الكثرة كائناً واحداً؛ ولكنه حين يفلح في ذلك بإشعاله ضرام الحب بين كائنين اثنين، يكتفي بما فعل ويقنع به، كما يؤكد لنا المثل السائر.

يمكننا بسهولة إلى هنا أن نتخيل جماعة متحضرة تتألف من أشباه تلك



«الكائنات المزدوجة»[1] التي، إذ تطفئ في ذاتها ظمأ طاقتها الليبيدوية، تتحد فيما بينها برباط العمل والمصالح المشتركة. وعلى أساس افتراض كهذا لا تعود الحضارة بحاجة إلى أن تقتطع من الجنسية مقداراً من الطاقة. لكن مثل هذه الحالة المرجوة لا وجود لها ولم توجد قط، بل يبيِّن لنا الواقع أن الحضارة لا تكتفي البتة بتلك الطُرُز من الاتحاد التي عزوناها إليها حتى الآن، بل تريد، فضلاً عن ذلك، أن توحِّد أعضاء المجتمع فيما بينهم برابطة ليبيدوية، وأنها تجهد بجميع الوسائل، بغية تحقيق هذا الهدف، كيما تقيم فيما بينهم تماهيات متينة، وكيما تمهِّد أمامهم جميع الدروب القمينة بأن تقودهم إلى ذلك، وأنها تعبِّئ أخيراً أكبر مقدار ممكن من الليبيدو المكفوف من حيث الهدف الجنسي حتى تشدّ من أزر الرابطة الاجتماعية بعلاقات صداقة. ولوضع هذه المقاصد موضع تنفيذ، لا مناص من تقييد الحياة الجنسية. لكن ما نفتقر إليه هو أن نفهم ما الضرورة التي تجرّ الحضارة إلى هذا الطريق والتي تبرر لها معارضتها للجنسية. وعلى هذا، لا بدّ لنا هنا من التسليم بأن ثمة عاملاً مشوِّشاً ما أمكن لنا بعد أن نكتشفه.

والحال أنه في عداد المطالب المثالية للمجتمع المتحضر مطلب قمين هنا بأن يهدينا إلى سواء السبيل. هذا المطلب يقول لنا: «أحبب قرينك كنفسك»[2]. وهذه الكلمة الجامعة، المشهورة في العالم قاطبة، أقدم عهداً بكل تأكيد من المسيحية التي وضعت اليد عليها كما لو أنها المرسوم الذي يحقّ لها أن تفاخر غاية المفاخرة بصدوره عنها. لكنها بالتأكيد ليست سحيقة في القدم. فقد كانت لا تزال مجهولة من البشر حتى في العهود التاريخية المتقدمة. لكن لنقف منها موقفاً ساذجاً كما لو أننا نسمع بها للمرة الأولى. ففي هذه الحال لا نستطيع أن ندفع عن أنفسنا شعوراً بالمباغتة إزاء غرابتها. فلماذا نعتبر ما ورد فيها واجباً علينا؟ وأي عون تمدّنا به؟ ثم كيف السبيل، على الأخصّ، إلى العمل بها وتطبيقها؟

١ ـ الإحالة الضمنية هنا إلى أسطورة أرسطوفانس في محاورة **المأدبة** لأفلاطون، ومؤداها أن الهدف الذي يصبو إليه إله الحب إيروس هو أن يسترجع نصفه الضائع وأن يندمج بالتالي مع الكائن المحبوب. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٢ ـ قولة إنجيلية مشهورة، وإن يكن المترجم العربي للإنجيل قد آثر أن يقول «قريبك» بدلاً من «قرينك». «م».



وهل سيكون ذلك في مستطاعنا؟ إن حبي لهو في نظري شيء ثمين ثمين بحيث لا أملك الحقّ في هدره والتفريط به عن دون وعي، وهو يفرض عليّ واجبات يفترض فيَّ أن أكون قادراً على الوفاء بها ولو مقابل تضحيات. وإذا أحببت كائناً آخر، فلا بدّ أن يكون مستأهلاً لذلك بصفة من الصفات (أضرب هنا صفحاً عن علاقتين لا تدخلان في حساب حب القرين: الأولى أساسها الخدمات التي يمكن أن يؤديها لي، والثانية أساسها أهميته الممكنة كموضوع جنسي). إنه يستأهل حبي حين يشبهني في وجوه مهمة شبهاً عظيماً يمكنني معه أن أحب فيه نفسي أنا. وهو يستأهله إذا كان أكمل مني إلى حدّ يتيح لي إمكانية أن أحبّ فيه مثلي الأعلى الذي أكوِّنه عن نفسي بالذات. وعليّ أيضاً أن أحبَّه إذا كان ابن صديقي، لأن ألم صديقي، إذا وقع مكروه لابنه، سيكون أيضاً ألمي، ولن يكون أمامي مناص من أن أشاطره إياه. ولكن إذا كان بالمقابل مجهولاً مني، وإذا لم يجتذبني بأي صفة شخصية، ولم يلعب بعد أي دور في حياتي العاطفية، فإنه من العسير جداً عليّ أن أشعر تجاهه بعاطفة حب. ولو فعلت لاقترفت ظلماً، لأن أهلي وأصحابي جميعاً يقدِّرون حبي لهم على أنه إيثار وتفضيل، وسأكون مجحفاً بحقهم لو خصصت غريباً بالمحاباة نفسها. وإذا كان لا بدّ، والحالة هذه، أن أشركه في مشاعر الحب التي تخالجني كما يقتضي العقل إزاء الكون قاطبة، وهذا فقط لأنه يحيا على هذه الأرض مثله مثل الحشرة أو دودة الأرض أو الحنش، فإنني أخشى ألا يشعّ من قلبي باتجاهه سوى قدر ضئيل للغاية من الحب، كما أخشى بكل تأكيد ألا يكون في مقدوري أن أغدق عليه من الحب بقدر ما يأذن لي العقل أن أحتبسه من أجل نفسي. ولكن ما الفائدة من هذه الفذلكة المفخَّمة بصدد وصية لا يبيح لنا العقل أن ننصح أحداً باتِّباعها؟

حين أمعن النظر في المسألة عن قرب أقرب، ألمح المزيد من الصعاب والإشكالات أيضاً. فذلك الغريب ليس غير جدير بالحب بوجه عام فحسب، بل ينبغي أيضاً أن أقرّ، توخياً للصدق، بأنه يستأهل في غالب الأحايين عداوتي، بله كراهيتي. فهو لا يبدو لي أنه يكنّ لي أي عطف، ولا يدلِّل نحوي على أي مراعاة. وإذا ما وجد في الأمر نفعاً له، فلن يتردد في إنزال الأذى بي، بل هو لا

يتساءل إن كانت أهمية الكسب الذي يجنيه تتناسب مع عظم المضرّة التي ينزلها بي. والأدهى من ذلك والأمرّ أنه حتى إذا لم يجنِ ربحاً، بل فقط مجرد لذة ومتعة، فلن يتردد البتة في الهزء مني وإهانتي والافتراء عليّ، ولو تباهياً منه فقط بالسلطان الذي له عليّ. وفي وسعي أن أتوقع حتمية هذا السلوك حيالي بقدر ما يشعر بمزيد من الثقة بنفسه وبقدر ما يعتبرني أضعف منه ولا حول لي ولا قوة. أما إذا سلك غير هذا المسلك، وأما إذا قابلني، حتى من دون أن يعرفني، بالاحترام والمراعاة، فإنني لعلى أتمّ استعداد عندئذ لمقابلته بالمثل، دونما حاجة إلى توسط تلك الوصية الذائعة الصيت. وعلى كل، لو أن تلك الوصية السامية صيغت على النحو التالي: «أحبب قرينك كما يحبك هو نفسه»، لما كان لي عليها من اعتراض. ولكن ثمة وصية ثانية تبدو لي أشطّ من الأولى نأياً عن المعقول وتضرم فيّ نار تمرد أعنف وأقوى. وصية تقول لنا: «أَحِبُّوا أعداءكم»[٣]. ولكني أجدني، عند إمعان التفكير، مخطئاً إذ أطعن فيها باعتبارها تنطوي على دعوى أشد بطلاناً بعد من تلك التي تنطوي عليها الوصية الأولى. وفي الواقع، كلتاهما سيان[٤].

هنا يرتفع، على ما يخيَّل إليّ، صوت سام ليصدع أذني بالتذكرة: «على وجه التحديد لأن قرينك غير جدير بالحب، ولأنه بالأحرى عدو لك، يتوجب عليك أن تحبّه كما تحبّ نفسك». وليس عسيراً عليّ أن أدرك أن المسألة، هنا، ضرب من Credo quia absurdum[٥].

٣ ـ هذه أيضاً وصية مسيحية وردت في إنجيل متى. «م».

٤ ـ يستطيع الشاعر الكبير أن يجيز لنفسه التعبير، ولو بلهجة المزاح على الأقل، عن حقائق سيكولوجية مستهجنة بشدة. هكذا يجاهرنا هـ. هايني بالقول: «إنني أكثر المخلوقات طراً حباً للسلم. رغائبي هي: كوخ متواضع سقفه من التبن ولكنه مجهز بفراش وثير، ومائدة ثرة، ولبن وزبدة طازجان، وزهور على الشبابيك، وعند الباب بضع أشجار جميلة. وإذا شاء لي الرحمن السعادة كاملة، فليمنن عليّ برؤية تلك الأشجار وقد علّق بها ستة أو سبعة من أعدائي شنقاً. وبقلب مفعم بالتحنان والإشفاق، سأصفح قبل أن يفارقوا الحياة عن جميع الإهانات التي تسببوا لي بها في حياتهم ـ صحيح أن الصفح عن الأعداء واجب، ولكن ليس قبل أن تعلق مشانقهم» (هايني: **أفكار وخواطر عارضة**).

٥ ـ قول لاتيني يُنسب خطأ إلى القديس أوغسطينوس أو محرفاً إلى ترتليانوس وهو من آباء الكنيسة غير المطوَّبين، وترجمته: «أؤمن به لأنه مخالف للعقل». «م».



والآن إذا طُلب إلى قريبي أن يحبّني كنفسه، فمن المرجح أن يجيب كما أجبت وأن ينكرني للأسباب ذاتها. هل سيكون في ذلك محقاً مثلي، وهل ستكون دوافعه موضوعية نظير دوافعي؟ آمل أن لا، ولكنه حتى في هذه الحال سيحاكم الأمور كما حاكمتها. وهذا معناه أن سلوك الناس ينطوي على فوارق يرجِعها علم الأخلاق، من دون أن يقيم اعتباراً للشروط التي ترتهن بها أو بتعاليه عليها، إلى فئتين اثنتين: فئة «الأخيار» وفئة «الأشرار». وما لم تلغِ أشباه هذه الفوارق التي لا سبيل إلى المماراة فيها، فإن الامتثال للمطالب الأخلاقية السامية العليا سيعني في ما يعني إنزال الضرر بمرامي الحضارة، لأن في هذا الامتثال تشجيعاً مباشراً على الخبث وسوء الطوية. ولا قِبَل لنا هنا بمقاومة إغراء التذكير بحادث وقع في المجلس النيابي الفرنسي أثناء مداولة بصدد عقوبة الإعدام. فقد أثار واحد من أنصار إلغائها بخطاب ملتهب له عاصفة من التصفيق قطعها صوت تعالى من آخر القاعة بالقول: Que Messieurs Les Assassins Commencent[٦].

إن قسط الحقيقة الفعلي الذي يحتجب وراء ذلك كله والذي يحلو للناس أن ينفوه يتلخص على النحو التالي: ليس الإنسان بذلك الكائن الطيب السمح، ذي القلب الظمآن إلى الحب، الذي يزعم الزاعمون أنه لا يدافع عن نفسه إلا متى هوجم؛ وإنما هو على العكس كائن تنطوي معطياته الغريزية على قدر لا يستهان به من الميول العدوانية. وعليه، ليس القريب بالنسبة إليه مجرد مساعد وموضوع جنسي ممكنين، وإنما أيضاً موضوع إغراء وإغواء. وبالفعل، إن الإنسان نزّاع إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب قرينه، وإلى استغلال قوة عمل هذا الأخير بلا تعويض، وإلى استعماله جنسياً بدون مشيئته، وإلى وضع اليد على أملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله. **الإنسان ذئب للإنسان**[٧]: من

---

٦ - بالفرنسية في النص، ومؤداها: فليتفضل السادة القتلة بالبدء. وهي عبارة كانت ذاعت كقول سائر بعد أن كانت وردت بقلم صحفي فرنسي ساخر وهو ألفونس كار في مقال له عام ١٨٤٩ بصدد الدعوة إلى إلغاء عقوبة الإعدام. «م».

٧ - باللاتينية في النص Homo Homini Lupus. وهي قولة مشهورة وردت في مسرحية الكاتب اللاتيني الهزلي تيطوس بلاوطس (٢٥٤ - ١٨٤ ق.م): **مهزلة الحمير**. «م».



يجرؤ، إزاء جميع تعاليم الحياة والتاريخ، أن يكذّب هذا القول؟ هذه العدوانية الغاشمة تنتظر، بصفة عامة، استفزازاً أو تضع نفسها في خدمة مأرب آخر كان يمكنه أيضاً الوصول إلى هدفه بوسائل أنعم وأكثر تهذيباً. وبالمقابل، حين تتوفر بعض الظروف المواتمة، وعلى سبيل المثال حين تُشلّ عن التأثير طاقةُ القوى الأخلاقية التي كانت تعارض وتقمع تظاهرات العدوانية، فإن هذه العدوانية عينها لا تلبث أن تفصح عن نفسها بصورة عفوية، فتميط عن الإنسان لثام الوحش المفترس الذي لا يقيم من اعتبار حتى لبني جنسه. ومن يستحضر منا في ذاكرته فظائع هجرات الشعوب الكبرى أو غزوات قبائل الهون، والفظائع التي اقترفها المغول المشاهير بقيادة جنكيز خان أو تيمورلنك، أو تلك التي نجمت عن استيلاء الصليبيين الأتقياء على القدس، ومن دون أن ننسى في نهاية المطاف فظائع الحرب العالمية الأخيرة، فلا مناص له من أن يقبل بتصورنا وأن يعترف بصحة أسسه.

إن هذا النزوع إلى العدوان، الذي بوسعنا أن نستشعره في أنفسنا والذي نفترض بحقٍّ وجوده لدى الآخرين، يشكّل العامل الرئيسي للخلل في علاقاتنا بقريننا، وهو الذي يفرض على الحضارة عبء جهود كثيرة. وبفعل هذه العدوانية الأولية التي تؤلّب بني الإنسان بعضهم على بعضهم الآخر، يجد المجتمع المتحضر نفسه مهدداً باستمرار بالانهيار والدمار. ولا يكفي للمحافظة عليه الرهان على التضامن في العمل: فالأهواء الغريزية أقوى من الاعتبارات العقلية. وعلى الحضارة أن تجنِّد كل ما في متناولها كي تحدّ من العدوانية البشرية وكي تقلِّص تظاهراتها عن طريق استحداث استجابات نفسية ذات طابع أخلاقي. ومن هنا، كان ذلك الاستنفار لطرائق وأساليب تحضّ بني الإنسان على تماهيات وعلاقات حب مكفوفة من حيث الهدف. ومن هنا أيضاً كان ذلك التقييد للحياة الجنسية. ومن هنا أخيراً كان ذلك المثل الأعلى المفروض على الإنسان بأن يحبّ قرينه كنفسه، وهو المثل الأعلى الذي يجد تبريره الحقيقي في أن ما من شيء يعاكس، بقدر ما يفعل هو، الطبيعة البشرية البدائية. والحال أن جميع الجهود التي بذلتها الحضارة باسمه لم تجدِ حتى الآن فتيلاً. وتحسب هذه الحضارة أنه في مستطاعها أن

تتلافى الشطط الفظّ للقوة الغاشمة باحتفاظها لنفسها بالحقّ في الاحتكام إلى هذه القوة عينها لمواجهة المجرمين، لكن القانون لا يستطيع أن يطال التظاهرات الأعظم حذراً ومكراً وخفاء للعدوانية البشرية. ولا مفرّ من أن ينتهي الأمر بكل واحد منا ذات يوم إلى أن يرى أن الآمال التي علّقها في صباه على أقرانه ما هي إلا أوهام، وبصفتها أوهاماً على وجه التحديد ينفض يديه منها. وفي وسع كل واحد منا أن يشعر بمدى ما يكابد في حياته من شقاء وعذاب بسبب سوء نية قرينه. لكن من الظلم أن نلوم الحضارة ونأخذ عليها رغبتها في استبعاد التنازع والتنافس من النشاط الإنساني. فلا شك في أنهما كليهما لازمان، لكن التخاصم ليس بالضرورة عداوة، وإن تكن هذه تتخذه ذريعة لتبرير نفسها.

يعتقد الشيوعيون أنهم اكتشفوا الطريق إلى الخلاص من الشر. فالإنسان في نظرهم كله طيبة، ولا يريد سوى الخير لقرينه، لكن مؤسسة الملكية الخاصة هي التي أفسدت في نظرهم طبيعته. فامتلاك الأملاك يقلّد القوة لفرد بعينه ويبذر فيه بذرة النزوع إلى إساءة معاملة قرينه. ومن ثم، إن من حُرم من الملك لا بدّ أن يصبح معادياً للمالك وأن يثور عليه. ولكن يوم تلغى الملكية الخاصة وتؤول جميع الثروات إلى مشاع مشترك ويغدو في مستطاع كل امرئ أن يشارك في المباهج التي توفّرها، ستزول العداوة ونية الإيذاء السائدتان بين البشر. ولما كانت الحاجات جميعاً ستجري تلبيتها، فلن يعود للمرء من داعٍ إلى أن يرى في الآخر عدواً، وسيمتثل الجميع بطوع إرادتهم وملء اختيارهم لضرورة العمل. وليس النقد الاقتصادي للنظام الشيوعي من شأني، ولا يسعني أن أنظر هل من المناسب وهل من المفيد إلغاء الملكية الخاصة[8]. أما فيما يتعلق بمسلّمته السيكولوجية، فمن المباح لي على ما أعتقد أن أرى فيها وهماً لا يقوم على أساس من واقع. صحيح أن إلغاء الملكية الخاصة يجرّد العدوانية البشرية وما

٨ ـ إن من ذاق في حداثته أهوال الفقر وعانى من كبرياء الأغنياء وانعدام الإحساس لديهم، لا يمكن قطعاً أن يُتهم أو يشتبه في عدم تفهمه وعدم تقبّله للجهود المبذولة لمحاربة تفاوت الثروات وما يترتب عليه. وفي الحقيقة، إذا كان هذا الكفاح يبغي التذرع بالمبدأ المجرد، القائم على أساس العدل، والقائل بتساوي جميع البشر فيما بينهم، فقد يكون من السهل الردّ عليه بأن الطبيعة الأولى قد اقترفت مظالم لا علاج لها بما أوجدته من تفاوت أصيل في القدرات النفسية والعقلية الموزعة على البشر.



ينجم عنها من لذة من واحدة من أدواتها، بل من أداة قوية، ولكنه لا يجرِّدها من أقوى أدواتها. وبالمقابل، لا يكون قد تغيَّر شيء في فروق القوة والنفوذ التي تسيء العدوانية استغلالها، ولا في طبيعة هذه الأخيرة. فالعدوانية لم تخلقها الملكية بل كانت تسود بلا منازع وبلا حدود تقريباً في أزمنة بدائية كانت الملكية فيها غير ذات شأن؛ وهي تفصح عن نفسها منذ الطفولة الأولى حالما تتعرى الملكية من شكلها البدائي، أقصد الشرجي. وتشكل العدوانية الرسابة التي تتثفَّل في قاع جميع العلاقات الحبِّية أو الودِّية التي تربط بين البشر، ما خلا ـ ربما ـ عاطفة واحدة: عاطفة الأم تجاه ابنها الذكر. فحتى لو ألغي، والحال هذه، حق الفرد في تملُّك الخيرات المادية، فسيبقى هناك امتياز العلاقات الجنسية الذي يصير بالضرورة هو المنبع الأول لأعنف أشكال التحاسد والتباغض بين كائنات تقف، فيما عدا ذلك، على قدم من المساواة فيما بينها. ثم حتى لو ألغي هذا الامتياز الأخير بإطلاق كامل الحرية للحياة الجنسية، وبالقضاء بالتالي على الأسرة، تلك الخلية المُنْبِتة للحضارة، لما أمكن البتة التكهن بالدروب الجديدة التي سيكون في مقدور الحضارة اختيارها لتطورها. ولا بدّ، على كل حال، من التكهن بما يلي: أياً يكن الدرب الذي ستختاره، فإن السمة التي لا تزول ولا تبيد للطبيعة البشرية ستجدّ في إثرها فيه.

ظاهر للعيان أنه ليس سهلاً على بني الإنسان العزوف عن إشباع هذا الميل إلى العدوانية المميِّز لهم. ولو فعلوا لما فازوا بأي راحة أو هناء. ولا شك أن تجمعاً حضرياً ضيق النطاق ـ وتلك هي ميزته ـ يفتح منفذاً لتصريف ذلك الدافع الغريزي إذ يسمح بمعاملة كل من يبقى خارجه معاملة الأعداء. وما هذه الميزة بهزيلة. وتظل هناك على الدوام إمكانية لتوحيد أعداد أكبر فأكبر من الناس بروابط الحب، ولكن بشرط أن يبقى غيرهم خارج عدادهم كي يصبّوا عليهم عدوانيتهم. وقد سبق لي الاهتمام بالظاهرة المتمثلة في أن المجتمعات المتجاورة، بله المتصاهرة، تتحارب فيما بينها وتتبادل الهزء والسخرية، وعلى سبيل المثال الإسبان والبرتغاليون، ألمان الشمال وألمان

٩ ـ صاغ فرويد هذا المفهوم في كتابه: **علم نفس الجماهير وتحليل الأنا**، وكذلك في مقاله: **تابو البكارة**. «م».



الجنوب، الإنكليز والإسكتلنديون، إلخ. وقد أطلقت على هذه الظاهرة اسم «نرجسية الفروق الصغيرة»[٩]، وهي تسمية لا تسهم كثيراً في توضيحها وجلاء أمرها. وفي وسعنا أن نلاحظ أن هذه الظاهرة تنطوي على تلبية مريحة وغير مؤذية نسبياً للعدوانية، من شأنها أن تسهِّل على أعضاء المجتمع المعني انصهارهم وتلاحمهم. وقد أدى الشعب اليهودي، بحكم تشتته في كل مكان، خدمة جلى، من وجهة النظر هذه، لحضارة الشعوب التي آوته واستضافته، ولكن جميع مجازر اليهود في العصر الوسيط لم تكفِ، وأأسفاه، لتجعل تلك الحقبة أكثر أمناً وسلاماً بالنسبة إلى معاصريهم المسيحيين. وحين جعل الرسول بولس من حب الناس الكوني أساس جماعته المسيحية، كانت النتيجة المحتومة لذلك أشدَّ التعصب وأكثره تطرفاً من قبل المسيحية تجاه غير المهتدين إليها، علماً بأن مثل هذا التعصب لم يكن معروفاً لدى الرومان الذين لم تكن حياتهم العامة والسياسية قائمة بحال من الأحوال على الحب، وهذا بالرغم من أن الدين كان بالنسبة إليهم شأناً من شؤون الدولة وبالرغم من أن دولتهم كانت على الدوام تحمل بصمة الدين العميقة. كذلك لم يكن من قبيل المصادفة التي لا يُفهم لها سرّ أن يكون الحلم الجرماني في الهيمنة على العالم قد استدعى كتتمة له اللاسامية؛ وها نحنذا نرى كيف أن محاولة إرساء الأسس لحضارة شيوعية جديدة في روسيا تجد نقطة ارتكازها السيكولوجية في اضطهاد البورجوازيين. وكل ما هنالك أننا نتساءل بقلق عما ستفعله السوفييتات[١٠] بعد إبادة البورجوازيين عن بكرة أبيهم.

إذا كانت الحضارة تفرض مثل هذه التضحيات الباهظة، لا على الجنسية فحسب بل أيضاً على ميل البشر إلى العدوان، فإننا نفهم في هذه الحال فهماً أحسن لمذا يعسر على الإنسان غاية العسر أن يجد في ظلها سعادته. وبهذا المعنى، كان الإنسان البدائي محظوظ القسمة في الواقع لأنه ما كان يعرف أي تقييد لغرائزه. وبالمقابل، كان اطمئنانه إلى التمتع مطولاً بمثل هذه السعادة واهياً

١٠ ـ السوفييتات هي الاسم الذي كان يطلق على مجالس العمال والجنود في ثورة أكتوبر ١٩١٧ الروسية. «م».



للغاية. وقد قايض الإنسان المتحضر قسطاً من السعادة الممكنة بقسط من الأمان. لكن لا ننسَ أن الزعيم في الأسرة البدائية كان هو وحده الذي يتمتع بتلك الحرية الغريزية، أما الباقون فكانوا يقاسون في أغلال الرقّ من اضطهاده. كان التضادّ على أشُدِّه إذاً في تلك الحقبة السحيقة القدم من التطور الإنساني بين أقلية تستفيد من مزايا الحضارة وأكثرية محرومة من هذه المزايا. وتنبئنا المعلومات الأدقّ والأصحّ التي توفَّرت لنا عبر أعراف المتوحشين الحاليين بأنه ليس من داعٍ البتة لنحسدهم على حرية حياتهم الغريزية: فقد كانوا خاضعين، بالفعل، لقيود من نوع آخر، لكن أشدّ صرامة ـ ربما ـ من تلك التي تغلّ الإنسان المتحضر في الأزمنة الحديثة.

إذا كنا ننحي باللائمة بحقّ على حضارتنا الراهنة لأنها لا تحقق على نحو كافٍ نظاماً حياتياً قميناً بإسعادنا ـ مع أن ذلك هو مطلبنا منها ـ ولأنها تبقي على العديد من الآلام التي كان يمكن، ولو بوجه الاحتمال، تلافيها، وإذا كنا نبذل قصارى جهدنا من جهة أخرى، ومن خلال نقد صارم قاسٍ، كي نكتشف مصادر نقصها وجذور عدم كمالها، فإننا بكل تأكيد لا نمارس في ذلك إلا حقنا الثابت. ونحن إذ نفعل ذلك لا نضع أنفسنا في صفّ أعدائها. كذلك، إنه من حقنا أن نأمل منها أن تقوم رويداً رويداً بتغييرات قمينة بتلبية حاجاتنا على نحو أفضل، الأمر الذي سيقيها شرَّ هذه الانتقادات. بيد أننا قد نتآلف مستقبلاً مع فكرة أن بعض الصعاب القائمة حالياً ترتبط وثيق الارتباط بجوهر الحضارة، وأنه لن تذللها أي محاولة للإصلاح. وناهيك عن الالتزامات التي يفرضها علينا تقييد الدوافع الغريزية، وهي التزامات نحن لها مهيّئون ، نجد أنفسنا مكرهين على تقليب النظر أيضاً في الخطر الذي تثيره حالة خاصة يمكن أن نسميها «بؤس الجماهير السيكولوجي». فهذا الخطر يصبح داهماً حين تكون العلة الرئيسية لقيام الرباط الاجتماعي تماهي أعضاء المجتمع بعضهم مع بعض، بينما لا تتمكن، من جهة مقابلة، بعضُ الشخصيات التي تتمتع بسجية القيادة والزعامة من أداء الدور الهام الذي يفترض أن تضطلع به في تكوين الجمهور[١١]. ولعل الأزمة الراهنة

١١ ـ راجع: **علم نفس الجماهير وتحليل الأنا**، ١٩٢٠.



للحضارة الأميركية[١٢] تتيح فرصة طيبة لدراسة هذا القصور الحضاري الخطير. وهنا تحديداً أقاوم إغراء الاندفاع في انتقاد الحضارة الأميركية، حرصاً مني على عدم إعطاء انطباع بأنني أبغي أنا نفسي استعمال طرائق أميركية.

١٢ ـ الإحالة هنا إلى الأزمة الاقتصادية الكبرى التي عصفت بالولايات المتحدة الأمريكية عقب انهيار البورصة في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٩. «م».


مكتبة
الفكر الجديد

ـ ٦ ـ

ما من مؤلَّف كهذا المؤلَّف خلَّف فيَّ انطباعاً حاداً بأنني لا أنطق إلا بما يعرفه الناس طراً، وبأنني أستعمل الورق والحبر، ثم أستنفر منضَّدي الحروف والطباعين، كي أهرف بأمور هي، بحقٍّ، من البديهيات التي لا تحتاج إلى بيان. وعليه، سأكون في غاية السعادة، وسأنوِّه بالواقعة عن طيب خاطر، إذا ما اتضح أن هذه السطور قد أدخلت، بعد كل شيء، تغييراً ولو طفيفاً على نظرية التحليل النفسي في الدوافع الغريزية، بتقريرها وجود دافع غريزي عدواني خاص ومستقل بذاته.

لكن سيتضح أن ليس هناك شيء من هذا القبيل، وأن المسألة لا تتعدى حدود تفهم أفضل لمنعطف تأتّى لي سلوكه بصدق القول منذ أمد طويل[1]، وأن غاية المطلوب الخلوص منه إلى نتائج أرحب وأشمل. إن نظرية الدوافع الغريزية هي، من بين سائر المفاهيم التي طوّرها بتؤدة مذهب التحليل النفسي، تلك التي استوجبت الحدَّ الأقصى من الجهد في تلمُّس الطريق. لكنها كانت جزءاً بالغ الأهمية من الكل بحيث لم يكن هناك مفرّ، في البداية، من إنابة أي شيء، مهما كان، منابها. وفي بادئ الأمر، وفيما كنت أتخبط في حيرة بالغة، وجدت نقطة ارتكاز أولى في فرضية الشاعر الفيلسوف شيلر التي تقول إن «الجوع والحب» ينظمان حركة عجلات هذا العالم[2]. فالجوع كان يمكن أن

١ ـ يعود تاريخ المنعطف الذي يشير إليه فرويد إلى عام ١٩٢٠ يوم نشر كتابه **ما وراء مبدأ اللذة** الذي سجّل انتقاله المفهومي من التعارض بين الدوافع الغريزية الأنوية والدوافع الغريزية الموضوعانية إلى التعارض بين الدوافع الغريزية إلى الحياة والدوافع الغريزية إلى الموت كما سيوضح في تتمة هذا الفصل. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٢ ـ يشير فرويد هنا إلى مقطع من قصيدة لشيلر بعنوان «الفلاسفة» ومؤداه: «إلى أن تسند الفلسفة صرح العالم، تتولى الطبيعة بالجوع والحب صيانة عجلاته». «م».



يكون ممثِّل تلك الدوافع الغريزية التي تريد الحفاظ على الفرد، بينما كان الحب ينزع صوب المواضيع، ووظيفته الرئيسية، التي تلقى كل تحبيذ وتأييد من الطبيعة، هي الحفاظ على النوع. هكذا تكون «الدوافع الغريزية الأنوية» و«الدوافع الغريزية الموضوعانية» قد دخلت من البدء في نزاع وصراع فيما بينها. ولتحديد طاقة الدوافع الغريزية الأخيرة، وحدها دون غيرها، كنت اعتمدت مصطلح الليبيدو[٣]. على هذا النحو قام التنازع بين الدوافع الغريزية الأنوية من جهة أولى وبين الدوافع الغريزية الليبيدوية المتجهة نحو الموضوع ـ أي الحبِّية بأوسع معاني كلمة الحب ـ من الجهة الثانية. وقد تميَّز واحد من هذه الدوافع الغريزية الموضوعانية[٤]، وأعني به الدافع الغريزي السادي، واسترعى الانتباه بعدد من السمات البارزة على نحو ما كان يمكن القول معه إن هدفه إنما يمليه عليه حب مشرب بالحنو؛ ولقد كان، ناهيك عن ذلك، يرتبط على نحو ظاهر للعيان، ومن أكثر من زاوية، بالدوافع الغريزية الأنوية، ويعجز أصلاً عن إخفاء صلة قرباه الوثقى بالدوافع الغريزية إلى السيطرة، المجردة من كل قصد ليبيدوي. ومع ذلك، صُرف النظر عن هذا الإشكال؛ فما دامت لعبة القسوة قابلة لأن تحلّ محل لعبة المحبة، فالسادية تنتمي بلا مراء إلى الحياة الجنسية. وقد بدا العصاب وكأنه عاقبة العراك بين الاهتمام بالمحافظة على الذات وبين متطلبات الليبيدو، ذلك العراك الذي خرج منه **الأنا** منتصراً، لكن بعد تسديد الثمن آلاماً حادة وعزوفاً وزهداً.

إن على كل محلل نفسي أن يقرّ بأن كل ما تقدم لا يبدو، حتى في يومنا هذا، وكأنه خطأ جرى تصحيحه منذ أمد بعيد. لكن ما إن أمكن لبحثنا أن يسجِّل في هذا المجال بعض التقدم، فينتقل من «المكبوت» إلى «الكابت»، من الدوافع الغريزية

---

٣ ـ الليبيدو libido: كلمة لاتينية الأصل وتعني الرغبة أو الشهوة. وقد كان فرويد صرّح في مقال له نشره عام ١٨٩٨ أنه اقتبس مصطلح الليبيدو من ألبرت مول (١٨٦٢ ـ ١٩٣٩)، الطبيب النفسي الألماني الذي يُعدّ من المؤسسين الرواد للعلم الجنسي الحديث. «م».

٤ ـ نعود إلى التذكير بأننا ندخِل هنا نون النسبة تمييزاً لهذا المصطلح التحليلي النفسي، أي الدافع الغريزي المتجه صوب الموضوع الحبِّي، عن النعت بمعناه الدارج في اللغة [موضوعي]. «م».



الموضوعانية إلى **الأنا**، حتى بدا وكأن لا مفرّ من إجراء بعض التعديلات. في هذه اللحظة المحددة أمسى اعتماد مفهوم النرجسية أمراً حاسماً[٥]، علماً بأن هذا المصطلح يشير إلى اكتشاف واقع أن **الأنا** محبوّ هو الآخر بالليبيدو، بل أنه مهده وتربة منشئه، وأنه سيبقى إلى حدّ ما مقره العام ومركز قيادته. ويمكن لهذا الليبيدو النرجسي أن يتجه صوب المواضيع، فينتقل بالتالي إلى حالة الليبيدو الموضوعاني، لكن لكي يتحول من جديد بعد ذلك إلى ليبيدو نرجسي. وقد أتاح مفهوم النرجسية إمكانية التصور التحليلي النفسي للعصاب الرَضِّيّ[٦]، وكذلك العديد من الأمراض القريبة من الذهان، بل إنه أتاح إمكانية تفهم هذا الأخير من وجهة نظر تحليلية. ولم يكن ثمة من داعٍ للكفّ عن تأويل الأعصبة التحويلية[٧] بوصفها محاولات من قبل **الأنا** لاتقاء الجِنسية والاحتماء منها. بيد أن مفهوم الليبيدو كان هو المعرَّض على هذا النحو للخطر. فما دامت الدوافع الغريزية الأنوية ليبيدوية هي الأخرى، فقد بدا، لوهلة أولى، أن الخلط التام بين الليبيدو وبين الطاقة الغريزية بوجه عام أمر محتوم، كما سبق أن زعم ك. غ. يونغ[٨]. ولكن ما كان ذلك بالأمر الذي يبعث على الرضى، وبقيت هناك بالرغم من كل شيء فكرة مبطنة، شيء يشبه اليقين (من دون أن يكون في الإمكان إعطاء سبب له) بأن الدوافع الغريزية يمكن ألا تكون جميعها من طبيعة واحدة. أما الخطوة التالية فقد خطوتها في **ما وراء مبدأ اللذة** (١٩٢٠)، يوم استرعت انتباهي لأول مرة آلية التكرار

٥ ـ اعتمد فرويد مفهوم النرجسية لأول مرة عام ١٩١٤ في مقاله : **من أجل إدخال النرجسية** (انظر ترجمته في **الحياة الجنسية، المؤلفات شبه الكاملة**، ج٤). وقد كان اقتبسه عن بيير ناكه الذي نحته لأول مرة عام ١٨٩٩. «م».

٦ ـ نسبة إلى الرضّة Traumatisme. «م».

٧ ـ الأعصبة التحويلية: هي عند فرويد الهستيريا الاستبدالية والهستيريا الحصَرية والعصاب الوسواسي، وهي قابلة للتحليل النفسي خلافاً للأعصبة النرجسية أو الأذهنة التي كان يفترض في حينه أنها غير قابلة للتحليل النفسي. «م».

٨ ـ كارل غوستاف يونغ: طبيب نفسي سويسري (١٨٧٥ ـ ١٩٦١). كان من أوائل من تعاونوا مع فرويد قبل أن ينشقّ عنه لأسباب شخصية وخلافات نظرية. أسّس مدرسة خاصة به باسم علم نفس الأعماق موظِّفاً الأنثروبولوجيا والميتولوجيا والدين والخيمياء، وخاض في مضمار الدراسة المقارنة للأديان والفلسفة والفن وعلم الاجتماع. وقد كانت المناسبة التي أعلن فيها انشقاقه عن الفرويدية رفضه، في كتابه **تحولات الليبيدو ورموزه** (١٩١٣)، أن يعزو إلى الليبيدو طابعاً جنسياً على نحو ما كان ذهب إليه فرويد ليؤكد بالمقابل على أن الليبيدو يمثّل طاقة حيوية أولية وكونية. «م».



والطابع المحافظ للحياة الغريزية. فانطلاقاً من بعض التـأملات في أصل الحياة وبعض المقايسات البيولوجية، خلصت إلى الاستنتاج بأنه يوجد ولا بدّ، إلى جانب الدافع الغريزي الذي ينزع إلى المحافظة على المادة الحية وإلى إدماجها في وحدات أكبر فـأكبر على الدوام[٩]، دافع غريزي آخر يعاكس الأول ويعارضه، فينزع إلى حلّ تلك الوحدات وإلى إرجاعها إلى حالتها الأكثر بدائية، أي الحالة اللاعضوية. إذاً، إلى جانب الدافع الغريزي الإيروسي يوجد دافع غريزي إلى الموت، وفعلهما المتضافر أو المتناحر هو ما يسمح بتفسير ظاهرات الحياة. لكن لم يكن من السهل إقامة البرهان على نشاط هذا الدافع الغريزي إلى الموت، على فرض التسليم بوجوده. فتظاهرات الإيروس صارخة وصاخبة بما فيه الكفاية. وبالمقابل، كان يمكن التسليم بأن الدافع الغريزي إلى الموت يعمل بصمت، في قرارة الكائن الحيّ، على انحلال هذا الأخير، ولكن ذلك لم يكن يشكّل بالطبع برهاناً. وقد تقدمنا خطوة أخرى إلى الأمام مع فكرة أن شطراً من هذا الدافع الغريزي ينقلب على العالم الخارجي ويغدو ظاهراً للعيان في شكل دافع عدواني وهدام. على هذا النحو، صار الدافع الغريزي إلى الموت مكرهاً على وضع نفسه في خدمة الإيروس، وعندئذ صار الفرد يبادر إلى إفناء شيء ما خارجي عنه، حيّ أو غير حيّ، بدلاً من إفناء شخصه بالذات. أما في الحالة المعاكسة، أي لو توقف العدوان ضد الخارج، فقد كان من المحتم أن يتعزز الميل إلى تدمير الذات، وهو ميل دائم الفعل على كل الأحوال. وكان يسعنا، في الوقت نفسه، أن نستنتج من هذه الآلية النمطية أن كلا النوعين من الدوافع الغريزية نادراً ما يفعل فعله على حدة ـ بل ربما بالمرة ـ وإنما يتمازج واحدهما بالآخر، ويتلبس تمازجهما أشكالاً بالغة التنوع بحيث تضيع علينا معالمهما ويتعذّر علينا التمييز بينهما. والسادية، ذلك الدافع الغريزي المعروف منذ أمد بعيد بصفته مقوّماً جزئياً من مقوّمات الجنسية، تقدّم لنا على هذا الأساس ضرباً من ذلك التمازج، الفائق الغنى أصلاً، بين الدافع الحبّي والدافع التدميري. كذلك إن نقيض السادية، أي المازوخية، يقدّم لنا تمازجاً بين ذلك الميل إلى التدمير،

---

٩ ـ لنلاحظ بهذه المناسبة مدى التعارض بين ميل الإيروس الدائب إلى التوسع وبين الطبيعة المحافظة جداً بصورة عامة للدوافع الغريزية. وهو تعارض لافت للانتباه ويمكن أن يقودنا إلى طرح مشكلات جديدة.



الملتفت نحو الداخل، وبين الجنسية. هكذا يغدو هذا الميل، الذي يستحيل بصورة أخرى إدراكه، ظاهراً للعيان ومثيراً للانتباه.

لقد لاقت فرضية الدافع الغريزي إلى الموت أو التدمير مقاومة حتى في أوساط مدرسة التحليل النفسي. وإني لأعلم مدى انتشار النزعة إلى عزو كل ما يتمّ اكتشافه من جوانب خطرة وعدائية في الحبّ إلى قطبية ثنائية أصلية كامنة في طبيعته بالذات. وفي البداية لم أدافع إلا على سبيل التجريب عن التصورات المعروضة هنا[١٠]، لكن هذه التصورات ما لبثت بمرّ الزمن أن فرضت نفسها عليّ بقوة ما عاد يمكنني معها سلوك نهج آخر في التفكير. أقصد أنها مثمرة، من وجهة النظر النظرية، أكثر من أي تصورات أخرى، وإلى حدّ لا يقاس. فمن دون أن تتجاهل الوقائع أو تلوي رقبتها، تأتينا بذلك التبسيط الذي ننشده في عملنا العلمي. إنني أقرّ بأننا رأينا على الدوام في السادية والمازوخية تظاهرات، مصبوغة بصبغة إيروسية قوية، للدافع الغريزي إلى التدمير سواء أكان متجهاً نحو الخارج أم نحو الداخل، لكن ما عاد في وسعي أن أفهم كيف يمكن لنا أن نبقى مغمضي الأعين إزاء كلية حضور العدوان والتدمير المجردين من الطابع الإيروسي، وأن نتهاون في إيلائهما المكانة التي يستأهلان في تأويل ظاهرات الحياة (وإن يكن الظمأ إلى التدمير، المتجه إلى الداخل، لا يقع في شطره الأكبر تحت الإدراك حين لا يكون مصبوغاً بصبغة من الإيروسية). وإنه لتحضرني هنا ذكرى مقاومتي الشخصية للتصور القائل بوجود دافع غريزي إلى التدمير لدى ظهوره الأول في الأدب التحليلي النفسي[١١]، ولشدّ ما استعصى عليه أن يشقّ طريقه إلى نفسي! ولئن أبدى غيري النفور عينه، ولا يزال يبديه، فإن ذلك لا يفاجئني كثيراً، لأن أولئك «الصغار المساكين»[١٢] لا يطيب لهم أن يسمعوا من يحدِّثهم عن ميل الإنسان

١٠ ـ الإحالة هنا إلى الفقرات الثلاث الأخيرة من الفصل السادس من **ما وراء مبدأ اللذة**. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

١١ ـ الإشارة هنا إلى مقال كانت نشرته المحللة النفسية الروسية سابينا سبلراين (١٨٨٥ ـ ١٩٤٢) تحت عنوان: **التدمير كعلّة للصيرورة**، وفيه صاغت مفهوم «الغريزة التدميرية والسادية» . هامش الترجمة الفرنسيةالجديدة.

١٢ ـ تعبير يقتبسه فرويد من غوته في قصيدة له بعنوان «**أنشودة**» تنتهي بلازمة تتكرر تسع مرات لتؤكد: «الأطفال يحبون أن يسمعوا ذلك» وبلازمتين تؤكدان على العكس: «الأطفال لا يحبّون أن يسمعوا ذلك». هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.



الفطري إلى «الأذيّة»، والعدوان، والتدمير، وبالتالي إلى القسوة والوحشية. أفلم يجبل الله الإنسان على صورة كماله؟ ثم إننا لا نحبّ أن يذكرنا أحد بمدى صعوبة التوفيق - بالرغم من التوكيدات المفخَّمة لـ «العلم المسيحي»(١٣) - بين وجود الشرّ الذي لا مراء فيه وبين كلية القدرة وكلية الطيبة الإلهيتين. إن **الشيطان** لا يزال خير ذريعة لتبرئة الله، وهو يؤدي هنا المهمة عينها التي يجبر عالمُ المثل الأعلى الآريّ الإنسانَ اليهودي على أدائها بتحميله عبء الوزر الاقتصادي. لكن حتى في هذه الحال يمكننا أن نسائل الله سواء أعن وجود الشيطان أم عن وجود الشرّ الذي يجسِّده. وفي مواجهة هذه الإشكالات، يخلق بكل واحد منا أن ينحني، حيثما اقتضى الأمر، انحناءة إجلال عميق أمام طبيعة الإنسان الأخلاقية البعيدة الغور؛ فذلك سيساعدنا على الفوز برضى الناس جميعاً، وستغفر لنا بسبب ذلك خطايا كثيرة(١٤).

١٣ - بالإنكليزية في النص Christian Science. وهو تيار أسَّسته عام ١٨٦٦ ماري بيكر إدّي مدعيةً أنها اكتشفت الطرائق التي اتبعها المسيح في شفاء المرض. وقد عرف هذا التيار انتشاراً واسعاً في مطلع القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية وبعض البلدان الأوروبية، وبلغ عدد الكنائس التابعة له نحواً من ١٨٠٠ كنيسة، وهذا بالرغم من تصدي العديد من المفكرين وبعض اللاهوتيين له، وفي مقدِّمتهم مارك توين الذي فنَّد في كتاب له بعنوان **العلم المسيحي** أن يكون في قدرة الصلاة شفاء الأمراض«م».

١٤ - إن التماهي، في شخصية مفيستوفيليس كما صوّرها غوته، بين مبدأ الشر والدافع الغريزي إلى التدمير مقنع للغاية:

«كل ما يولد

يستأهل الفناء

...

فكل ما يسمى عادة

بالخطيئة، بالتدمير، بكلمة واحدة، بالشرّ هو عنصري الحقيقي».

ثم إن الشيطان لا يسمِّي خصمه باسم القداسة أو الخير، وإنما باسم قوة الخلق، قوة مضاعفة الحياة، التي تحوزها الطبيعة، وبالتالي إيروس:

«من الهواء، من الماء، كما من التراب

تنبجس ألف وألف بذرة،

ولو لم أحتفظ لنفسي بالنار، عنصري الأخير، في اليبوسة، في الرطوبة، في الحرّ والقرّ،

لما تبقى لي شيء أملكه».



أما مصطلح الليبيدو فيصلح من جديد للانطباق على تظاهرات الطاقة الإيروسية تمييزاً لها من طاقة الدافع الغريزي إلى الموت[١٥]. ولا مناص من الإقرار بأننا لا نواجه إلا المزيد من الصعوبة في تعرُّف هذا الدافع الغريزي فيما لو تبدَّى لنا وكأنه محض رسابة أو فضالة يمكن التكهن بوجودها خلف الإيروس، ويفلت من إدراكنا تماماً إذا لم يعد تمازجه بالإيروس ينمّ عنه. وإنما في السادية، حيث يحوّل دافع الموت الغريزي لصالحه الهدف الإيروسي مع إشباعه في الوقت نفسه الشهوة الجنسية، نميِّز أجلى ما يكون التمييز ماهيته وعلاقته بالإيروس. ولكن حتى حين يتظاهر بلا كساء جنسي، وحتى في حال السورة العشواء لهوس التدمير، لا يسعنا أن نتجاهل أن إرواء غليله يقترن هنا أيضاً بلذة نرجسية سافرة إلى حدّ غير مألوف، وذلك من حيث أنه يظهر للأنا رغائبه القديمة في كلية القدرة والقوة وكأنها قد تحققت. أما حين يتمّ تخفيف حدّة الدافع الغريزي التدميري وترويضه، وكفُّه عن الهدف بمعنى ما، فالمفروض فيه أن يسمح للأنا بتلبية حاجاته الحيوية وبالسيطرة على الطبيعة. وما دمنا، في الحقيقة، قد لجأنا إلى حجج نظرية حتى نقبل بوجوده، فلا بدّ أن نسلِّم أيضاً بأنه ليس في منجى نهائي من كل اعتراض نظري. لكن على هذا النحو تتبدى لنا الأمور، في الوضع الراهن لمعلوماتنا ومعارفنا. ولا شك في أن الأبحاث والتأويلات التي ستنجز مستقبلاً ستأتينا بالوضوح الحاسم.

سوف أتمسك إذاً، في كل ما سيلي، بوجهة النظر التي تقول إن العدوانية تمثل استعداداً غريزياً أصلياً ومستقلاً بذاته لدى الكائن البشري، وسوف ألحّ على واقع أن الحضارة تلاقي فيه أخطر معوقاتها. لقد راودنا أثناء هذه الدراسة، ولهنيهة من الزمن، ما يشبه الحدس بأن الحضارة سيرورة قائمة بذاتها وجارية على صعيد البشرية جمعاء. ونحن لا نزال إلى الآن تحت سلطان ذلك الانطباع. لكننا نضيف القول الآن بأن تلك السيرورة إنما تعمل في خدمة الإيروس، وتريد بهذه الصفة أن تجمع أفراداً مفردين، ثم أسراً، ثم إثنيات وشعوباً وأمماً، في وحدة رحيبة

١٥ ـ يمكننا لو شئنا أن نصوغ على وجه الإجمال تصورنا الحالي في الصيغة التالية: إن شطراً من الليبيدو يشارك في كل تظاهرة غريزية، لكن ليس كل ما تنطوي عليه هذه الأخيرة هو ليبيدو.



واسعة: الإنسانية بالذات. لمَ كان ذلك ضرورة؟ لسنا ندري شيئاً، وكل ما هنالك أنه من صنيع الإيروس. إن تلك الكتل البشرية مقيَّض لها أن تتحد ليبيدوياً فيما بينها؛ أما الضرورة بحدّ ذاتها، وأما فوائد العمل المشترك فغير كافية لإعطاء تلك الكتل التلاحم المرام، إذ إن الدافع العدواني الطبيعي لدى الناس وعداوة الفرد للمجموع والمجموع للفرد يعارضان برنامج الحضارة هذا. وهذا الدافع العدواني هو السليل والممثِّل الرئيسي لدافع الموت الغريزي الذي رأينا أنه يعمل جنباً إلى جنب مع الإيروس ويقاسمه السيطرة على العالم. وابتداء من هنا لن يعود مدلول ارتقاء الحضارة غامضاً في رأيي: فالمفروض فيه أن يعرض لأنظارنا الصراع بين الإيروس والموت، بين غريزة الحياة وغريزة التدمير، كما يدور في داخل النوع البشري. وهذا الصراع هو، في حاصل الكلام، القوام الجوهري للحياة بالذات، ولهذا ينبغي تحديد ارتقاء الحضارة بهذه الصيغة المقتضبة: كفاح النوع البشري في سبيل الحياة[١٦]. وصراع الجبابرة هذا هو ما تريد مربيات أطفالنا تسكينه وتهدئته بدندنتهن بـ «تنويمة الطفل النازل من السماء»[١٧].

١٦ ـ لمزيد من الدقة يمكننا بوجه الاحتمال أن نضيف: كما يفترض بذلك الكفاح أن يدور ويتوسع انطلاقاً من حدث معيَّن، حدث لا يزال علينا أن نخمِّنه تخميناً.

١٧ ـ بيت شعر من قصيدة لهنريخ هايني (١٧٩٧ ـ ١٨٥٦)، آخر شعراء الرومانسية الألمانية وطاوي صفحتها في آن معاً، عنوانها: «**ألمانيا، حكاية شتوية**» (النشيد الأول، المقطع السابع). فالشاعر يغادر باريس، «مدينته العزيزة»، ويؤوب إلى ألمانيا في يوم حزين من أيام تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٨٤٣. وهناك يسترق السمع إلى عازفة شابة على القيثار وهي تنشد:

كانت تغني وادي الدموع الأرضية

حيث تتلاشى الأفراح كافة للحال

وعالم الغيب حيث تطرب النفس المنخطفة

وترتع في غبطة أبدية.

كانت تنشد الترنيمة القديمة، ترنيمة العزوف والزهد

تنويمة الطفل النازل من السماء

التي يُهدْهَد بها للشعب، ذلك الأبله الكبير

متى ارتفع صوته بالتباكي.

(هامش الترجمة الفرنسية).



ـ ٧ ـ

لماذا لا يرفدنا إخوتنا الحيوانات، والحالة هذه، بأي مشهد من كفاح مماثل في سبيل الحضارة؟ إننا، ويا للأسف، لا نعرف سرَّ ذلك. ومن المحتمل جداً أن تكون بعض الحيوانات، كالنحل والنمل والأرَض، قد كافحت على مدى آلاف السنين حتى تصل إلى تلك المؤسسات الحكومية، وإلى ذلك التوزيع للوظائف، وإلى ذلك االتقييد للحرية الفردية، وإلى كل ما يأسر إعجابنا اليوم. ولكن ليس أدلّ على حالتنا الراهنة من كوننا لن نعتبر أنفسنا سعداء في أي واحدة من جمهوريات الحيوان تلك، وفي إهاب أي واحد من الأدوار الموزعة على رعاياها. وليس من المستبعد أن تكون أنواع حيوانية أخرى قد توصلت إلى توازن معيَّن بين مؤثرات الوسط المحيط والغرائز المصطرعة في داخلها، فدخل بذلك تطورها في مرحلةِ توقُّفٍ عن النمو. ومن الممكن أن تؤدي اندفاعة جديدة لليبيدو لدى الإنسان البدائي إلى إشعال فتيل انتفاضة جديدة للدافع الغريزي التدميري. والحق، ما أكثر الأسئلة التي تطرح نفسها هنا، من دون أن تحظى بجواب بعد!

ثمة مشكلة أخرى تمسُّنا عن قرب: ما الوسائل التي تلجأ إليها الحضارة لتواجه العدوانية ولتجرِّدها من قدرتها على الأذية، بل ربما كي تصفِّيها؟ لقد سبقت لنا الإشارة إلى بعض تلك الطرائق، لكننا لا نزال نجهل، كما هو ظاهر للعيان، أهمَّها بإطلاق. وإنه لفي وسعنا أن ندرسها في تاريخ تطور الفرد. فماذا يحدث فيه حتى يجرد رغبته/ لذّته في العدوان من أذيتها؟ يحدث شيء غريب فعلاً. شيء ما كان لنا أن نحزره، ومع ذلك لم تكن بنا حاجة إلى التوغل بعيداً كي نكتشفه. إن العدوان يُستدمج، يُستبطن، ولكنه يُردّ أيضاً، بصدق القول، إلى النقطة عينها التي انطلق منها؛ وبعبارة أخرى، يُقلب على **الأنا** المعني ذاته. وهناك يأخذه على عاتقه شطرٌ من هذا **الأنا**، لا يلبث بصفته **أنا أعلى** أن يقف موقف



المعارضة من باقي الأنا. وعندئذ يدلل **الأنا الأعلى**، بصفته «ضميراً أخلاقياً»، تجاه **الأنا** على نفس العدوانية الصارمة التي كان سيحلو لنا لو أنه يمارسها ضد أفراد غرباء. والتوتر الذي ينشأ بين **الأنا الأعلى** الصارم وبين **الأنا** الذي أخضعه لإمرته، نطلق عليه اسم «الشعور الواعي بالذنب»، وهو يتجلى في شكل «حاجة إلى القصاص». الحضارة إذاً تسيطر على الرغبة/ اللذة العدوانية الخطرة لدى الفرد بإضعافها هذا الأخير، بتجريدها إياه من سلاحه، وبوضعها إياه تحت رقابة سلطة كامنة فيه، شبيهة بالحامية التي توضع في مدينة تمَّ فتحها.

إن المحلل النفسي يكوّن لنفسه عن نشوء الشعور بالذنب رأياً يخالف ذاك الذي كوَّنه عنه علماء النفس، لكنه لا يستطيع هو الآخر أن يعلِّل بسهولة ذلك النشوء. ولو سأل سائل، بادئ ذي بدء، كيف ينشأ الإحساس بذلك الشعور، لجاءه جواب يعسر دحضه: فالمرء يشعر بـأنه مذنب (المتدينون يقولون: بأنه ارتكب خطيئة) إذا أتى أمراً يقرّ بأنه «شرّ». ولا يصعب علينا عندئذ أن نلاحظ مدى هزال هذا الجواب. وقد يضيف المتطوع بالإجابة، بعد قليل من التردد، قوله: من الممكن حتى لذاك الذي لم يأتِ أمراً إدّاً، ولكن الذي يقرّ بأنه كان فقط قد عقد النية عليه، أن يعتبر نفسه هو الآخر مذنباً. وعندئذ نطرح السؤال التالي: لماذا نعتبر في هذه الحال النية والتنفيذ متعادلين؟ إن الحالتين كلتيهما تفترضان سلفاً أن الشرّ قد تمت إدانته وأنه قد صدر الحكم بضرورة اجتنابه. كيف يتمّ الوصول إلى مثل هذا القرار؟ إن من حقنا أن ننحّي جانباً مبدأ قدرة أصلية، فطرية إن جاز القول، على تمييز الخير من الشر. ففي كثير من الأحيان لا يكمن الشر البتة في ما هو ضارّ وخطر بالنسبة إلى **الأنا**، بل على العكس، في ما هو مشتهى ومستحبٌّ له وما يغدق عليه لذة. هنا يتجلى إذاً تأثير خارجي يرسم ما ينبغي أن يسمّى خيراً وما ينبغي أن يسمّى شراً. ولكن لما لم يكن الشعور الذاتي للإنسان هو ما وجَّهه إلى هذا التمييز، فلا بدّ له، حتى يخضع لهذا التأثير الخارجي، من سبب. ومن السهل اكتشاف هذا السبب في ضائقته وفي تبعيته المطلقة للغير، وخير ما نستطيع أن نعرّفه به أن نقول إنه حصَر وقلق شديد إزاء احتمال خسران الحب. فإن اتفق له أن أضاع حبّ الشخص الذي يرتهن أمره

به، أضاع في الوقت نفسه حمايته من شتى أنواع الأخطار، وكان الخطر الأعظم الذي يعرِّض نفسه أن يبرهن له ذلك الشخص ذو القدرة الكلية على تفوّقه وغلبته في شكل عقوبة. هكذا يكون الشر في أصله الأول هو ما نتعرض بسببه للتهديد بالحرمان من الحب؛ وإنما خوفاً من مكابدة هذا الحرمان يتوجب علينا تحاشي اقتراف ذلك الشر. ومن هنا نتبيّن أنه ليس ثمة من أهمية تذكر لكون الشر قد ارتكب أو لكون النية قد عقدت على ارتكابه؛ ففي الحالة الأولى كما في الثانية لا ينبجس الخطر إلا في اللحظة التي تكتشف فيها السلطةُ الأمرَ، وفي كلتا الحالتين لا مناص من أن يأتي مسلك هذه السلطة متماثلاً.

يطلق على هذه الحالة اسم «الضمير المثقل»، لكنها لا تستأهله بمعناه الحرفي، لأن الشعور بالذنب في هذا الطور ما هو سوى حصَر إزاء احتمال فقدان الحب، أي حصَر اجتماعي. ولدى الطفل الصغير لا يمكن البتة أن يكون الأمر غير ذلك، ولكنه لدى الكثيرين من الراشدين لا يختلف أيضاً، في ما خلا أن المجتمع الإنساني الكبير هو الذي سيحلّ محلّ الأب أو الوالدين الاثنين. وهكذا لا يسمح هؤلاء الراشدون لأنفسهم، بوجه عام، باقتراف الشر القمين بتأمين لذة لهم إلا إذا اطمأنوا إلى أن السلطة لن تدري به أو لن يكون في وسعها أن تفعل شيئاً حيالهم؛ والخوف من افتضاح أمرهم هو وحده الذي يسبِّب لهم القلق[1]. وعلى المجتمع الحالي، في حاصل الكلام، أن يأخذ باعتباره وضع الأشياء هذا.

لا يطرأ تغيُّر كبير إلا من اللحظة التي يتمّ فيها استبطان السلطة بفضل تكوُّن أنا أعلى. فعندئذ تسمو ظاهرات الضمير (الأخلاقي) إلى مستوى مختلف، ولا يجوز الكلام أصلاً عن الضمير والشعور بالذنب إلا متى طرأ هذا التغير[2].

---

١ ـ لنتذكر قصة روسو المشهورة عن الموظف الصيني[*].

(*) راجع قصة هذه القصة في **تأملات راهنة حول الحرب والموت** في المجلد السادس من **المؤلفات شبه الكاملة**. «م».

٢ ـ لئن لجأنا في هذا العرض المجمل إلى عزل ظاهرات تتحقق في الواقع من خلال تلبسها سلسلة من أشكال وسيطة متعاقبة، ولئن كانت المسألة لا تقتصر على وجود أنا أعلى بل تطال أيضاً قوته النسبية ودائرة نفوذه، فإن كل ذهن نابه سيتفهم ذلك وسيأخذه بعين الاعتبار. وكل ما قلناه حتى الآن عن الضمير الأخلاقي وعن الذنب معروف جيداً بشكل عام ولا يكاد يماري فيه أحد.



واعتباراً من هذه اللحظة يتلاشى أيضاً قلق الإنسان من افتضاح أمره، بل يمَّحي كلياً الفرق بين اقتراف الشر وإرادة الشر، لأنه لا يمكن لشيء أن يبقى مخفياً عن **الأنا الأعلى**، ولا حتى الأفكار والخواطر. بيد أن خطورة الموقف الفعلية تكون قد اضمحلت بحكم من أن السلطة الجديدة، **الأنا الأعلى**، ينعدم لديها أي مبرر، على ما نعتقد، لإساءة معاملة **الأنا** الذي تربطها به عروة وثقى. لكن تأثير النشأة، وهو التأثير الذي يسمح للماضي وللفائت بالبقاء على قيد الحياة، يتجلى في أن كل شيء يلبث في واقع الأمر على سابق عهده في حالته الأولى. وعلى هذا النحو يقوم **الأنا الأعلى** بتعذيب **الأنا** الخاطئ بواسطة مشاعر القلق والحصَر عينها ويترقب الفرص لكي يجعله ينال عقابه من العالم الخارجي.

في هذا الطور الثاني من التطور يتسم الضمير (الأخلاقي) بميزة خاصة كانت مجهولة في الطور الأول، وليس من اليسير تفسيرها بدورها. وبالفعل، يبدي الضمير في طوره الثاني المزيد من الصرامة في سلوكه ويدلل على المزيد من الريبة والتشكك، كلما كان الإنسان أكثر تقى وورعاً؛ والمفارقة تكمن تحديداً في أن أولئك الذين يكونون قد قطعوا أبعد شوط عن طريق القداسة هم هم الذين سيتهمون أنفسهم في خاتمة المطاف بأنهم من كبار الخطأة. وبذلك تجد الفضيلة نفسها وقد حرمت من قسم من المكافآت الموعودة بها، لأن **الأنا** الطيّع والزاهد لا يتمتع بثقة مرشده، وعبثاً يسعى على ما يبدو إلى الفوز بها. لكن هنا قد يحلو لمعترض أن يعترض بالقول: هذه الإشكالات، ألست تتكلف اختلاقها؟ وبالفعل، إن الضمير المتشدِّد والمتيقِّظ هو بالضبط السمة المميِّزة للإنسان الأخلاقي؛ ولئن اعتبر القديسون أنفسهم خطأة، فإنهم لا يفعلون ذلك اعتباطاً وبلا سبب، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يتعرضون له من إغواءات قوية لتلبية دوافعهم الغريزية، وذلك بالنظر إلى أن هذه الإغواءات لا تني تزداد قوة من جراء الرفض المتواصل لتلبيتها، بينما تتراخى وتضعف، ولو مؤقتاً، في حال الإشباع العارض. وثمة واقعة أخرى تتصل بهذا المضمار من علم الأخلاق الفائق الغنى بالمعضلات، وتتمثل في أن العداوة، أي «رفض» العالم الخارجي، ترفع في **الأنا الأعلى** قوة الضمير الأخلاقي إلى درجة بالغة السمو. فما دام الحظ يتبسم للإنسان، فإن ضميره يتمسَّك بأهداب الحلم والتسامح ويغفر **للأنا** الكثير من الأمور؛

ولكن ما إن تحدق بالإنسان مصيبة حتى ينكفئ على ذاته، ويقرّ بخطاياه، ويعيد توكيد متطلبات ضميره، ويفرض على نفسه ضروباً من الاستنكاف والحرمان، ويعاقب ذاته بإلزامها بالتوبة والتكفير[٣]. ولقد سلكت شعوب برمتها هذا السلوك عينه ولا تزال إلى اليوم تسلكه. ومن اليسير تفسير ذلك إذا رجعنا القهقرى إلى الطور الطفلي البدائي للضمير، ذلك الطور الذي لا يضمحل بعد استدماج السلطة في **الأنا الأعلى**، بل يستمر على العكس بجانب هذا الأخير ووراءه. فالقدر يغدو بديلاً عن سلطة الأب؛ فإذا ما نابتنا النوائب، كان ذلك معناه أننا لم نعد نحظى بحبٍّ تلك السلطة الكلية القدرة. وحين نجد أنفسنا مهددين على هذا النحو بفقدان الحب، نعود إلى الإذعان ثانية للوالدين الممثَّلين **بالأنا الأعلى**، بينما نضرب صفحاً عن ذلك إذا كانت السعادة حليفنا. ويتضح هذا بكامل الجلاء حين لا يرى الناس في القدر، بالمعنى الديني الضيق، سوى التعبير عن المشيئة الإلهية. لقد عدَّ شعب إسرائيل نفسه الابن الأثير للرب، وحين أنزل الأب الكلي القدرة المصائب تلو المصائب بشعبه المختار، لم يبادر هذا الأخير إلى وضع ذلك الإيثار موضع التشكيك، كما لم يساوره الشك ولو للحظة واحدة في القوة والعدالة الإلهيتين. ولكنه أنجب من ناحية أخرى الأنبياء الذين راحوا يقرِّعونه تقريعاً متواصلاً على خطاياه، واستخلصوا من شعوره بالذنب القواعد الفائقة الصرامة لديانته التي كانت ديانة كهنة. ولنلاحظ ـ والأمر يسترعي الانتباه فعلاً ـ مدى اختلاف سلوك الإنسان البدائي! فحين تحلّ به مصيبة، لا يحمِّل نفسه تبعة الخطأ، بل يلقيها على العكس على كاهل التميمة Fétiche[٤] التي لم تفِ بالطبع بواجباتها، ثم ينهال عليها ضرباً بدلاً من معاقبة نفسه.

---

٣ ـ هذا التعزيز للأخلاق من جراء المناوأة هو ما يعالجه مارك توين في قصة قصيرة ممتعة بعنوان «**البطيخة الأولى التي سرقت**» (هذه البطيخة الأولى لم تكن بالمصادفة ناضجة). وقد أتيح لي أن أستمع إلى مارك توين وهو يتلو بنفسه تلك الأقصوصة. فبعد أن نطق بعنوانها، توقف وتساءل وكأنه داخله ريب: هل كانت الأولى؟ وهذا كان يغني عن كل شرح!

٤ ـ التميمة، والنسبة إليها التميمية FETICHISME (وحرفياً الفيتيشية): مصطلح اقتبسه التحليل عن الإثنولوجيا، وهو مشتقّ من التميمة (أو الفيتيشو باللغة البرتغالية)، وهي الشيء المسحور المعبود لدى قبائل البدائيين. وقد وظّفها علم النفس الجنسي لتسمية عشق الأشياء أو التمائم أو أجزاء بعينها من الجسم مثل القدمين أو الأذنين وما يستر أحد أعضاء الجسم مثل القفاز أو الجورب أو الحذاء. والتميمة كما يرى فرويد بديل لقضيب المرأة المتوهَّم من قبل الصبي الصغير الذي يحدث عنده تثبيت على هذا التوهم. «م».



على هذا النحو نتبيَّن أصلين للشعور بالذنب: أولهما الحصَر حيال السلطة، وثانيهما، وهو لاحق، الحصَر إزاء **الأنا الأعلى**. فالأول يرغم الإنسان على العزوف عن إشباع دوافعه الغريزية. أما الثاني، فنظراً إلى استحالة إخفاء ديمومة الرغبات المحرَّمة عن **الأنا الأعلى**، فإنه يدفع بالإنسان فوق ذلك إلى إنزال العقاب بنفسه. وقد رأينا أيضاً كيف يمكننا أن نفهم صرامة **الأنا الأعلى**، أي أوامر الضمير. فهي لا تعدو أن تكون استمراراً لصرامة السلطة الخارجية التي أعفاها **الأنا الأعلى** من وظائفها وناب منابها جزئياً. وهنا نستشفّ الصلة القائمة بين «العزوف عن الدوافع الغريزية» وبين الشعور بالذنب. فالعزوف هو في الأصل نتيجة الحصَر الذي توحي به السلطة الخارجية؛ فالإنسان يعزف عن إشباعات معيَّنة حتى لا يخسر حبَّ تلك السلطة. فإذا ما فعل ذلك يكون، إذا جاز التعبير، قد أبرأ ذمته حيالها، ومن المفترض ألا يبقى أثر من الشعور بالذنب. لكن الحال تختلف بالنسبة إلى القلق إزاء **الأنا الأعلى**. فالعزوف لا يأتي هذه المرة بالغوث الكافي، لأن الرغبة تبقى قائمة ولا يكون ثمة من سبيل لإخفاء وجودها عن **الأنا الأعلى**. وهكذا يفلِح شعور بالخطيئة في شقِّ طريقه إلى الوجود بالرغم مما تمّ من عزوف؛ وهذا يشكّل محذوراً اقتصادياً خطيراً من منظور تكوين **الأنا الأعلى**، أو كما يمكن القول أيضاً، من منظور تكوين الضمير الأخلاقي. فمنذئذ لا يعود للعزوف عن الدوافع الغريزية مفعول تحريري فعلاً، ولا يعود الاستنكاف التعففي يكافأ بضمان المحافظة على الحبّ، وتكون قد تمّت مقايضة تعاسة خارجية متوعِّدة ـ خسارة الحب والعقاب من قبل السلطة الخارجية ـ بتعاسة داخلية متواصلة، أعني بها حالة التوتر الملازمة للشعور بالذنب.

إن هذه العلاقات لفي غاية التعقيد ولفي غاية الأهمية أيضاً بحيث لن أتردد، بالرغم من خطر التكرار، في تناولها مجدداً من وجهة نظر مغايرة. إن تعاقبها في الزمن لهو كالتالي إذاً: بادئ ذي بدء العزوف عن الدافع الغريزي نتيجة للخوف من عدوان السلطة الخارجية ـ وهو خوف يرتدّ في الحقيقة إلى الخوف من فقدان الحب لأن الحب يحمي من ذلك العدوان الذي يتمثل في العقاب ـ وبعد ذلك توطيد السلطة الداخلية، والعزوف بنتيجة الخوف حيال هذه الأخيرة، أي حصَر

الضمير الأخلاقي. وفي الحالة الثانية هذه، يتكافأ العمل السيء والنية السيئة، فيكون الشعور بالذنب والحاجة إلى القصاص. وما عدوانية الضمير إلا استمرار لعدوانية السلطة. وإلى هنا كان الوضوح حليفنا، لكن كيف السبيل إلى إفساح مكان في هذه اللوحة العامة لتعزيز الضمير الأخلاقي تحت تأثير (التعاسة الناجمة عن العزوف المفروض من الخارج)، أو لصرامة هذا الضمير وتشدُّده الخارق للمألوف لدى أخيار الناس وأكثرهم وداعة؟ لقد سبق أن فسّرنا هاتين الخاصتين اللتين يتميّز بهما الضمير الأخلاقي، لكن يبقى قائماً في أغلب الظن الانطباع بأن هذه التفسيرات لم تسلِّط ضوءاً كاملاً عليهما، بل تركت بعض الوقائع الأساسية على غموضها. هنا ينفسح المجال أخيراً لإدخال تصور خاص بالتحليل النفسي، وغريب كل الغربة عن نمط التفكير الإنساني التقليدي. تصور من شأنه أن يفهمنا لماذا كان من المحتم أن يبدو لنا هذا الموضوع بالغ التعقيد وشديد الكتامة. ومؤدى هذا التصور كالآتي: في البدء يكون الضمير (أو بعبارة أدقّ، الحصَر الذي سينقلب فيما بعد إلى ضمير) هو في الواقع علة العزوف عن الدوافع الغريزية، لكن لا تلبث العلاقة في زمن لاحق أن تنعكس. فكل عزوف عن الدوافع الغريزية يغدو عندئذ مصدر طاقة بالنسبة إلى الضمير؛ ثم لا يلبث كل عزوف جديد أن يزيد بدوره من شدة صرامة الضمير وعدم تساهله. ولو كان في مقدورنا التوفيق على نحو أفضل بين هذه المفاهيم وبين تاريخ تكوُّن الضمير، على حدّ ما هو معروف لدينا، لملنا إلى الأخذ بالأطروحة الغريبة التالية: إن الضمير هو نتيجة العزوف عن الدوافع الغريزية. أو إن هذا العزوف، المفروض علينا من الخارج، يولّد الضمير الذي يقتضي بدوره عزوفاً غريزياً جديداً.

بالإجمال، إن التناقض بين هذه الأطروحة وبين اقتراحنا السابق بصدد منشأ الضمير ليس حاداً، وثمة سبيل إلى التخفيف من حدّته بقدر أكبر بعد. وتسهيلاً لعرضنا هذا، لنأخذ مثال الدافع الغريزي العدواني، ولنسلِّم لهنيهة بأن المطلوب هنا أيضاً العزوف عن العدوانية. وبديهي أنه من الواجب أن نعتبر هذا الافتراض مؤقتاً. ذلك أن التأثير الذي يمارسه هذا العزوف على الضمير هو من القوة بحيث أن كل جزء من العدوانية نستنكف عن تلبيته تتم استعادته من قبل **الأنا الأعلى**،

فيزيد في حدة عدوانيته (ضد **الأنا**). وهذا الافتراض لا يتفق حَسَنَ الاتفاق مع الافتراض الآخر القائل بأن عدوانية الضمير الأولية هي رسابة من صرامة السلطة الخارجية، وإنه لا دخل لها بالتالي بظاهرة العزوف. لكن في وسعنا التخلص من هذا التضاد إذا اعتبرنا أن ثمة مصدراً آخر لتلك البنية العدوانية الأولية **للأنا الأعلى**، فسلَّمنا بأن درجة عالية من النزوع إلى العدوانية قد نمت وتطورت ـ ولا بدّ ـ لدى الطفل ضد السلطة التي كانت تحظِّر عليه الوصول إلى الإشباعات الأولى والأهمّ في آن معاً، وهذا بصرف النظر عن نوع الدوافع الغريزية التي تحظِّر هذه السلطة تحظيراً صريحاً إطلاق العنان لها. لقد كان على الطفل أن يعزف عن تلبية تلك العدوانية الثأرية. وإنما توسلاً إلى التغلب على هذا الوضع الفائق الصعوبة من وجهة النظر الاقتصادية يلجأ إلى آليات التماهي المعروفة، فيقيم في داخله تلك السلطة التي لا تقع تحت لمس والتي تغدو عندئذ هي **الأنا الأعلى**. ويستحوذ هذا الأخير عندئذ على كل العدوانية التي كان الطفل كطفل يفضِّل أن تتاح له القدرة على ممارستها ضد السلطة نفسها. أما أنا الطفل فلا مندوحة أمامه من الاكتفاء بالدور البائس لهذه السلطة المنحطّ شأنها على ذلك النحو ـ أي سلطة الأب. وكما يحدث في غالب الأحيان، نراه يعكس الموقف: «لو كنت أنا بابا وأنت الطفل، فلشدّ ما كنت سأسيء معاملتك!». إن العلاقة بين **الأنا الأعلى** وبين **الأنا** هي نسخة طبق الأصل، ولكن معكوسة بفعل تلك الرغبة، عن العلاقات التي قامت فعلاً فيما سلف بين **الأنا** غير المنقسم بعد وبين موضوع ما خارجي. وهذا أمر يكاد أن يكون نمطياً. لكن الفارق الجوهري يكمن في أن صرامة **الأنا الأعلى** ليست البتة، أو ليست بمثل هذا القدر، هي تلك التي ذقنا مَرارتها على يديه، أو التي جرت العادة على عزوها إليه دون غيره، وإنما هي عدوانيتنا الذاتية وقد انقلبت ضد ذلك **الأنا الأعلى**. وإذا طابقت هذه النظرة الوقائع، حقّ لنا فعلاً عندئذ أن نزعم أن الضمير يتأتى في الأصل من قمع نزعة عدوانية ما، ثم تعزِّزه فيما بعد أشكال جديدة من قمع مماثل.

لكن أي التصورين في هذه الحال هو الأصوب؟ أهو القديم الذي كان يبدو لنا، من وجهة نظر المنشأ والتكوين، غير قابل للتفنيد، أم هو الجديد الذي يتمِّم النظرية



ويجعلها تتماثل إلى الكمال على نحو ملائم للغاية؟ بديهي أن التصورين كليهما لهما ما يبررهما، وهذا ما تشهد عليه أيضاً الملاحظة المباشرة؛ وأحدهما لا ينقض الآخر، بل إنهما يلتقيان في نقطة واحدة، لأن عدوانية الطفل الانتقامية ستتخذ مقياساً لها أيضاً حجم العدوان القصاصي الذي يتوقع الطفل أن يحلّ به من جانب الأب. بيد أن التجربة تعلمنا أن صرامة **الأنا الأعلى** الذي يكوّنه طفل من الأطفال لا تعكس البتة صرامة المعاملة التي قاسى منها(٥). فالأولى تبدو مستقلة عن الثانية، على اعتبار أن الطفل الذي أنشئ على اللين والرقة اللامتناهيين يمكن أن يكوِّن مع ذلك ضميراً أخلاقياً بالغ التشدد. إلا أننا نخطئ لو أردنا أن نغالي بهذا الاستقلال، لأنه لا يشقّ علينا البتة أن نقتنع بأن صرامة التربية تمارس بدورها تأثيراً قوياً على تشكيل **الأنا الأعلى** الطفلي. وبذلك نصل إلى الاستنتاج بأن عوامل تكوينية فطرية ومؤثرات البيئة والوسط المحيط الواقعي تساهم في ذلك التشكيل وفي نشوء الضمير. وليس في هذه الواقعة ما يبعث على الاستغراب، بل إنها تمثِّل على العكس الشرط الإتيولوجي(٦) العام لجميع السيرورات التي من هذا القبيل(٧).

---

٥ - كما بيّنت ذلك بسداد ميلاني كلاين(*) ومؤلفون إنكليز آخرون.

(*) ميلاني كلاين محللة نفسية بريطانية نمساوية الأصل (١٨٨٢ - ١٩٦٠). تخصصت أولاً في التحليل النفسي للأطفال. وتنافست مع ابنة فرويد آنا وأكدت على دور غريزة الموت والتدمير في تكوين اللاشعور، وعلى دور الأم وثديها في نشوء الأعصبة. من أشهر كتبها **التحليل النفسي للأطفال، الحسد والشهوة**. «م».

٦ - الإتيولوجيا: علم الأسباب، وتخصيصاً علم أسباب الأمراض. «م».

٧ - أبرز ف. ألكسندر(*) في مؤلفه المعنون باسم «**التحليل النفسي للشخصية الكاملة**» (١٩٢٧)، بسداد كبير، النمطين الرئيسيين للمناهج التربوية المسبِّبة للأمراض: الصرامة المشتطة والميل إلى تدليل الطفل. وتؤكد دراسته صحة دراسة آيخورن(**) عن «**الطفولة المهجورة**». فالأب «الضعيف والمتسامح إلى حدّ مبالغ فيه» سيتيح للطفل فرصة لكي يكوّن لنفسه **أنا أعلى** مفرط الصرامة، لأن مثل هذا الطفل، الواقع تحت تأثير الحب الذي هو موضوعه، لا يجد أمامه من منفذ غير أن يقلب عدوانه نحو الداخل. أما لدى الطفل المهجور، الذي أُنشئ بغير حب، فإن التوتر بين **الأنا والأنا الأعلى** يتلاشى، وقد يتجه عدوانه برمته نحو الخارج. إذا صرفنا النظر، إذاً، عن عامل جِبلِّي ظرفي، فمن حقنا أن نقول إن صرامة الضمير تتأتى من الفعل المتضافر لتأثيرين اثنين: أولاً تأثير الحرمان من الإشباعات الغريزية، ذلك الحرمان الذي يطلق للعدوانية عنانها، وثانياً تأثير تجربة الحب التي تقلب هذا العدوان إلى الداخل وتحوله إلى الأنا الأعلى.



يمكننا أن نقول، فضلاً عن ذلك، إن الطفل إذا ردّ بعدوانية مشددة وبصرامة مناظرة من جانب **الأنا الأعلى** على الضروب الكبيرة الأولى من الحرمان الغريزي ، فإنما يقتدي بنموذج سلالي(٨). وبالفعل، إن ردّ فعله لا يعود يجد تبريره في الظروف الراهنة، كما كان شأنه بالمقابل في الأزمنة ما قبل التاريخية حين كان الطفل يواجه أباً رهيباً بكل تأكيد، أباً كانت الأسباب جميعاً تدعو إلى عزو عدوانية مشتطة إليه. إذاً فالاختلافات بين كلا التصورين عن تكوين الضمير تخفّ بقدر أكبر أيضاً في حال الانتقال من تاريخ تطور الفرد إلى تاريخ التطور السلالي. لكن هنا يبرز فارق جديد وهامّ بين هاتين السيرورتين. فنحن لا نستطيع أن ننفض أيدينا من تصورنا عن أصل الشعور بالذنب، ذلك الشعور الناجم عن عقدة أوديب والمكتسب منذ يوم مصرع الأب على أيدي الإخوة المتحالفين ضده. فالعدوان الذي وقع فعلاً لم يقمع يومئذ، وهو عينه الذي يفترض أن يكون قمعه لدى الطفل مصدر الشعور بالذنب. وعليه، لن أفاجأ لو هتف هنا قارئ مغتاظ: «إذاً يستوي أن يصرع الابن أباه أو ألا يصرعه، ففي الأحوال جميعاً سيخامره شعور بالذنب! ومن المباح لي بالتالي أن تراودني هنا بعض الشكوك. فإما أنه غير صحيح أن ذلك الشعور بنجم عن العدوان المقموع، وإما أن كل تلك القصة عن مقتل الأب قصة ملفقة؛ وعليه لا يكون أبناء الإنسان البدائي قد احترفوا قتل آبائهم مثلما لم يأخذ الأبناء المعاصرون بهذه العادة. ثم على فرض أن تلك القصة لم تكن ملفقة، وعلى فرض أنها واقعة تاريخية محتملة التصديق، فلا مفرّ عندئذ من التسليم بوجود حالة يكون قد حدث فيها ما يتوقعه الناس جميعاً، أي حالة يشعر فيها المرء بأنه اقترف

(*) فرانز ألكسندر: طبيب ومحلل نفسي أميركي من أصل مجري (١٨٩١ - ١٩٦٤). من أشهر مؤلفاته **الطب النفسي الجسدي**. «م».

(**) أوغست آيخورن: محلل نفسي نمساوي (١٨٧٨ - ١٩٤٩). أولى اهتماماً خاصاً للتربية وجنوح الأطفال والمراهقين. و«**الطفولة المهجورة**» كتاب له صدر عن **منشورات فرلاغ الدولية للتحليل النفسي** عام ١٩٢٥. «م».

٨ - نسبة إلى Phylogénie: مبحث تكوُّن السلالات وتطور النوع بالتعارض مع مبحث تطور الفرد Ontogénie . «م».

بالفعل شيئاً لا يمكن تبريره. وعليه، يبقى التحليل النفسي مديناً لنا بتفسير لهذه الحالة، التي تتكرر بالأصل يومياً».

هذا شيء صحيح، والمسألة تستأهل العودة إليها مجدداً. ومع ذلك، إن السر الذي يبقى قائماً ليس جدَّ عظيم. فلئن ساور المرء شعور بالذنب بعد اقترافه الشرّ ولاقترافه إياه، فمن الأنسب أن يسمى هذا الشعور بـ «تبكيت الضمير». وينجم التبكيت عن فعل أثيم، ويفترض بالطبع وجود ضمير، أي استعداد مسبق للشعور بالخطأ، حتى قبل ارتكاب ذلك الفعل. وعليه، لن يكون مثل هذا التبكيت ذا نفع لنا في الوصول إلى أصل الضمير والشعور بالذنب بوجه عام. ومن المألوف، في هذه الحالات اليومية، أن تفلح حاجة غريزية في اكتساب القوة الكافية لإشباع نفسها رغماً عن الضمير الذي لقوَّته هو الآخر حدود، وأن يعود الميزان الأولي للقوى المتواجهة إلى سابق توازنه بعد ذلك بفضل ما يطرأ من وهن طبيعي على الحاجة بعد إرواء غليلها. يفعل التحليل النفسي إذاً خيراً باستبعاده من المناقشة حالة الشعور بالذنب الناجمة عن التبكيت الضميري، مهما تواترت ومهما تكن عظيمة أهميتها العملية.

لكن إذا كان الشعور الإنساني بالذنب يرجع في أصله إلى قتل الأب ما قبل التاريخي، فهذه الحالة تكون فعلاً حالة **تبكيت**. ولكن ألا يعني هذا نفياً لأسبقية الضمير والشعور بالذنب على الفعل الذي نحن بصدده؟ فما كان إذاً أصل التبكيت؟ بديهي أن هذه الحالة يفترض فيها أن تفكّ لنا لغز الشعور بالذنب وأن تضع حداً لارتباكنا. وهذا بالفعل ما تهدينا إليه في رأيي. فذلك التبكيت هو نتيجة الازدواجية البدائية للمشاعر تجاه الأب: فقد كان الأبناء يبغضونه، ولكنهم كانوا يحبونه أيضاً. ولما ارتوى غليل الحقد نتيجة للعدوان، عاود الحب ظهوره في التبكيت المرتبط بالجريمة، وأنجب **الأنا الأعلى** عن طريق التماهي مع الأب، وقلَّده الحق والسطان اللذين كان يحوزهما هذا الأخير في معاقبة فعل العدوان المقترف بحقٍّ شخصه، ثم وضع أخيراً قيوداً للحؤول دون تكراره. ولما كان الميل إلى العدوانية ضد الأب يعاود الاضطرام على الدوام في صدور الأجيال التالية، فقد لبث الشعور بالذنب قائماً هو



الآخر، بل ازداد قوة من جراء قمع كل نزعة جديدة إلى العدوان وإحالتها إلى **الأنا الأعلى**. ها نحنذا قد انتهينا، على ما أعتقد، إلى وضوح كامل بصدد نقطتين: مساهمة الحب في نشوء الضمير، والضرورة المحتّمة للشعور بالذنب. صحيح إذاً أن واقعة قتل الأب، أو الاستنكاف عن قتله، ليست بالفاصلة، فمن المحتم في كلتا الحالتين أن يشعر المرء بالذنب، لأن هذا الشعور هو التعبير عن الصراع الازدواجي، عن النزاع الأبدي بين الإيروس و بين غريزة التدمير أو الموت. لقد اشتعل فتيل هذا الصراع من اللحظة التي فُرضت فيها على بني الإنسان مهمة التعايش المشترك. وما دام الشكل الوحيد لهذه الحياة المشتركة هو الأسرة، فقد كان من المحتم أن يتجلى هذا الصراع في عقدة أوديب، فيؤسس الضمير، ويولّد أول شعور بالذنب. وحين تنزع الجماعة البشرية إلى التوسع، يبقى هذا الصراع قائماً من خلال تلبسه أشكالاً مرتهنة بالماضي، ويضطرم أواراً، ويؤدي إلى تزايد في حدة الشعور الأول. وبما أن الحضارة تسلس قيادها من داخلها لاندفاعة إيروسية تحثّها على توحيد البشر في كتلة واحدة ترصّ صفوفَها وشائجُ وروابطُ وثيقة، فإنها لا تستطيع وصولاً إلى ذلك إلا بتعزيزها المتواصل للشعور بالذنب. وما بدأ بالأب يكتمل بالجمهور. فلئن تكن الحضارة هي الطريق الذي لا غنى عنه للارتقاء من الأسرة إلى البشرية، فإن ذلك التعزيز للشعور بالذنب يكون عندئذ مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمسارها، من حيث أنه نتيجة للصراع الازدواجي الفطري الذي ولد فيه وعليه، وللخصومة السرمدية بين الحب والمنزع إلى الموت. ولعل توتر ذلك الشعور بالذنب سيبلغ ذات يوم، بفضل الحضارة، مستوى شاهق الارتفاع فلا يعود في مكنة الفرد أن يطيقه إلا ببالغ الصعوبة. وهنا تخطر ببالنا اللعنة المهيبة التي استمطرها الشاعر العظيم على «القوى السماوية»:

إنك لترمين بنا في مجرى الحياة،

تحكمين على المسكين بالإثم،

ثم تتركينه لعذابه.

لأنه إنما على هذه الأرض



يتمّ التكفير عن كل خطيئة[٩].

ومن المباح لنا بكل تأكيد أن نطلق تنهدة تحسر حين نلاحظ أنه قد قُيِّض لبعض البشر أن يستشفّوا بالفعل، وبلا عناء، من دوامة مشاعرهم الذاتية أعمق الرؤى وأكثرها نفاذاً، بينما يترتب علينا نحن، حتى نصل إلى ذلك، أن نشقّ طريقنا بتلمس دائب، متخبطين في أقسى ضروب الشكّ والحيرة.

---

٩ ـ غوته: «أناشيد عازف القيثار»، في **فلهلم مايستر**[*].

(*) الإحالة هنا إلى رواية غوته: **سنوات تدريب فلهلم مايستر**. «م».



ـ ٨ ـ

في ختام رحلة كهذه، يتوجب على المؤلف أن يعتذر عن أنه لم يكن ذلك الدليل الأريب ولم يعرف كيف يتحاشى وعر المسالك وعسير المنعطفات. ولا يداخلني ريب في أنه كان يمكن تسيير دفة الأمور على نحو أفضل. ولهذا سأحاول، ولو بعد فوات الأوان، أن أعوِّض جزئياً عن تلك النواقص والشوائب.

بادئ ذي بدء، أحدس بأنني أعطيت القراء انطباعاً بأن تحليلاتي بصدد الشعور بالذنب تتخطى إطار الدراسة، وتشغل حيزاً أوسع مما ينبغي، وتنبذ إلى الخلف الجوانب الأخرى للمشكلة، تلك الجوانب التي لا تصلها على الدوام بتحليلاتي صلة. ولئن انعكس أثر ذلك على خطة مبحثنا بلا مراء، فلقد كان قصدنا رغم كل شيء أن نصوِّر الشعور بالذنب على أنه المشكلة الرئيسية لتطور الحضارة، وأن نبيِّن، فضلاً عن ذلك، لماذا يتوجب دفع فاتورة تقدم هذه الأخيرة بخسران في السعادة ناجم عن تعزيز ذلك الشعور بالذنب[1]. وهذه الأطروحة

١ ـ «هكذا يجعل الضمير منا جميعاً جبناء...»(*).

إن إخفاء الدور الذي ستلعبه الجنسية في حياة المراهقين عن هؤلاء المراهقين أنفسهم ليس الغلطة الوحيدة التي يمكن عزوها إلى التربية المعاصرة. فمن أخطاء هذه التربية أيضاً أنها لا تحضِّرهم ولا تهيئهم للعدوانية المقدر عليهم أن يكونوا موضوعها. فهي، إذ تترك الشبيبة تستبق الحياة بمثل ذلك التوجيه السيكولوجي الخاطئ، تسلك سلوك من يرتئي تجهيز الناس لبعثة قطبية بملابس صيفية وبخرائط للبحيرات الإيطالية. وجلي للعيان أنها بذلك تسيء استغلال التعاليم الأخلاقية. فما كانت صرامة هذه التعاليم لتكون على ذلك القدر من الضرر والأذية لو قالت الحضارة: «هكذا يجب أن يكون الناس حتى يحظوا بالسعادة ويسعدوا الآخرين، ولكن ينبغي التحسب لواقع أنهم ليسوا كذلك. على أنه، بدلاً من ذلك، يُدخل في ذهن المراهق أن سائر الناس يمتثلون لتلك التعاليم الأخلاقية، وأنهم جميعاً بالتالي فاضلون. وإذا كان هذا ما يلقَّن، فإنما تبريراً لمطالبته بأن يغدو هو الآخر فاضلاً.

(*) شكسبير، مونولوج هاملت.«م».



هي النتيجة الختامية لبحثنا؛ ولئن كان لا يزال لها وقع مستغرب، فمردّ ذلك في أغلب الظن إلى العلاقة البالغة الخصوصية ـ وغير المفهومة قطعاً ـ القائمة بين الشعور بالذنب وبين وعينا الصاحي. ففي الحالات العادية من التبكيت، وهي التي تبدو لنا طبيعية وسوية، يفرض ذلك الشعور بالذنب نفسه بجلاء ووضوح على وعينا. أفليس من عادتنا أن نستخدم بالألمانية بدلاً من عبارة «الشعور بالذنب» عبارة «الوعي بالغلط»؟ إن دراسة الأمراض العصابية، التي تفتح لنا أرحب الآفاق لفهم الحالة السوية، تميط لنا اللثام عن معطيات متناقضة. ففي واحد من تلك الأمراض، العصاب الوسواسي، يفرض الشعور بالذنب نفسه فرضاً عنيفاً على الوعي ويتكلم بصوت عالٍ، ويهيمن على اللوحة السريرية للمرض وعلى حياة المريض على حدّ سواء، ولا يكاد يدع شيئاً تقوم له قائمة بجانبه. لكن في معظم حالات العصاب وأشكاله الأخرى، يبقى الشعور بالذنب غائباً تماماً عن الوعي، من دون أن تتضاءل مع ذلك أهمية مفاعيله. إن المرضى لا يصدقوننا حين نعزو إليهم شعوراً بالذنب «لاواعياً». وحتى نجعلهم يفهموننا، ولو نصف فهم، نحدِّثهم عندئذ عن حاجة لاواعية إلى القصاص يتجلى فيها ذلك الشعور. لكن لا يجوز لنا أن نغالي في تقدير العلاقات القائمة بين الشعور بالذنب وبين شكل معيَّن من العصاب، وهذا لأننا نصادف، في العصاب الوسواسي أيضاً، أنماطاً من المرضى لا يعون شعورهم بالذنب، أو لا يحسون به على أنه منغِّص مؤلم، أو على أنه ضرب من الحصَر، إلا في اللحظة التي يعيقهم فيها عائق عن تنفيذ بعض الأفعال. ولا ريب في أن المفروض بنا هو أن نتوصل إلى فهم هذه الأمور كافة، لكننا في الواقع لم نصل إلى ذلك بعد. ولعله يتوجب هنا أن نقابل بالترحاب الملاحظة التي تقول إن الشعور بالذنب ليس في حقيقته سوى تعبير عن تغيُّر في موقع الحصَر في النفس، وإنه يتطابق مطلق التطابق في أطواره اللاحقة مع **الحصَر حيال الأنا الأعلى**. وبالفعل، إن المتغيرات الخارقة للمألوف هي عينها التي تطالعنا في علاقة الحصَر بالوعي. وعلى كل حال، إن الحصَر يختفي بكيفية أو أخرى وراء الأعراض المرَضية كافة؛ لكنه يحتكر تارة بصخب كامل حقل الوعي، ويحتجب تارة أخرى احتجاباً تاماً نجد أنفسنا معه مكرهين

على الحديث عن حصَر لاواعٍ ـ أو عن إمكانية حصَر إذا تمسَّكنا بالتصور السيكولوجي المحض عن الضميرٍ الأخلاقي، على اعتبار أن الحصَر ليس في بادئ الأمر سوى إحساس. من هنا نفهم بسهولة لماذا لا يحظى الشعور بالذنب، المتولد عن الحضارة، بالاعتراف به بصفته تلك، ولماذا يبقى إلى حدّ كبير، لاواعياً أو لماذا يتجلى في صورة تنغيص وعدم رضى يعزيان عادة إلى بواعث أخرى. على أن الأديان لم تتجاهل على كل حال دور الشعور بالذنب في الحضارة. فهي تطلق عليه اسم الخطيئة، بل تزعم ـ وهذا ما لم أبرزه كافي الإبراز في موضع آخر[٢] ـ أنها تحرر منه الإنسانية. وقد أمكننا أن نستنتج، من الطريقة التي تنال بها المسيحية ذلك الخلاص بواسطة تضحية فرد واحد أخذ على عاتقه خطيئة الجميع، ما المناسبة الأولى التي تمّ فيها اكتساب ذلك الشعور بالخطيئة الأصلية الذي معه بدأت الحضارة هي أيضاً[٣].

ولن يكون من غير المجدي، وإن لم تترتب على ذلك أهمية كبرى، أن نحدِّد بدقة مدلول بعض المصطلحات مثل: الأنا الأعلى، الضمير الأخلاقي، الشعور بالذنب، الحاجة إلى القصاص، التبكيت، وهي مصطلحات نتهاون في استخدامها، بل نسرف في التهاون حين نستخدم بعضها بالنيابة عن بعضها الآخر. وصحيح أنها جميعها ترجع إلى حالة واحدة، ولكنها تسمِّي وجوهاً متباينة منها.

إن **الأنا الأعلى** سلطة جرى اكتشافها من قبلنا، والضمير وظيفة نعزوها إليه بين جملة وظائف أخرى، وقوامها مراقبة أفعال **الأنا** ونياته ومحاكمتها، وممارسة وظيفة الرقابة. والشعور بالذنب (قسوة **الأنا الأعلى**) هو عينه إذاً صرامة الضمير الأخلاقي؛ إنه الإدراك، المنسوب إلى **الأنا**، للمراقبة التي يجد هذا **الأنا** نفسه موضوعاً لها. وهو يقيس درجة التوتر بين نوازع **الأنا** ومتطلبات **الأنا الأعلى**؛ أما الحصَر حيال هذه السلطة النقدية، الكامن في أساس كل تلك العلاقة والمولِّد للحاجة إلى القصاص، فهو تظاهرة غريزية **للأنا** بعد أن يكون قد أضحى مازوخياً

٢ ـ أقصد هنا **مستقبل وهم**.

٣ ـ **الطوطم والتابو**، ١٩١٢.



تحت تأثير **الأنا الأعلى** السادي؛ وبعبارة أخرى، يستخدم الأول ـ أي **الأنا** ـ جزءاً من الدافع الغريزي الكامن فيه إلى التدمير بغرض ارتباط إيروسي **بالأنا الأعلى**. ولا يجوز الكلام عن ضمير أخلاقي قبل أن يكون **أنا أعلى** قد تكوَّن. أما فيما يتعلق بالشعور بالذنب فلا مناص من التسليم بأنه يوجد قبل **الأنا الأعلى**، وبالتالي قبل الضمير الأخلاقي أيضاً. وهو في هذه الحال التعبير المباشر عن الحصَر حيال السلطة الخارجية، الاعتراف بالتوتر بين **الأنا** وبين هذه الأخيرة، الإرث المباشر للنزاع الذي يقوم بين الحاجة إلى حبّ تلك السلطة وبين إلحاح الإشباعات الغريزية التي عن كفِّها ينشأ الميل إلى العدوان. وتداخل هذين المستويين للشعور بالذنب ـ الناجم عن الخوف من السلطة سواء أكانت خارجية أم داخلية ـ قد عسَّر علينا فهم العديد من العلاقات الضميرية. وتعبير «التبكيت» يشير في الإجمال إلى رد فعل **الأنا** في حالة محددة من حالات الشعور بالذنب، وفيه يندرج كل موكب المشاعر شبه البكر الناجمة عن الحصَر، نابضه الخفي، والعاملة من ورائه. إنه هو نفسه قصاص ويمكن أن يتضمن الحاجة إلى القصاص؛ ومن ثم، إنه قد يكون هو أيضاً أقدم من الضمير الأخلاقي.

ولن نأتي ضراً لو استعرضنا مرة أخرى التناقضات التي ضلَّلت لهنيهة من الزمن أبحاثنا وحادت بها عن سواء السبيل. فتارة كان المفروض بالشعور بالذنب أن يكون عاقبة عدوانات جرى الاستنكاف عنها، وطوراً كان المفروض به، على العكس، وبالتحديد في بدايته التاريخية، أن ينجم عن عدوان وضع قيد التنفيذ من خلال قتل الأب. وقد وجدنا على كل حال مخرجاً لهذا الإشكال. فإقامة السلطة الداخلية، سلطة **الأنا الأعلى**، قد غيَّرت في الواقع الموقف تغييراً جوهرياً. ففي السالف كان الشعور بالذنب والتبكيت يتطابقان؛ ولنلاحظ بالمناسبة أن مصطلح التبكيت ينبغي أن يطلق حصراً على الفعل الذي يعقب التنفيذ الفعلي للعدوان. وفي مرحلة تالية، وبحكم كلية علم **الأنا الأعلى**، اضمحلت قيمة التمييز بين العدوان بالنية والعدوان المتحقق. وفي شروط كهذه كان فعل العنف الذي لم يتعدَّ نطاق القصد والنية قميناً ـ وقد أيَّد صحة ذلك التحليل النفسي ـ بتوليد شعور بالذنب مماثل لذاك الذي يتولد عن فعل عنف فعلي، كما يعرف ذلك كل إنسان. وبعد هذا التعديل، وقبله على حدٍّ سواء،

بقي النزاع الناشئ عن ازدواجية الدوافع الغريزية البدائية يطبع الموقف السيكولوجي بالطابع ذاته. وهنا كان يمكن أن يشتدّ بنا الإغراء بالبحث في ذلك المنحى عن حلٍّ للغز الذي يطرحه التنوع الشديد في العلاقات بين الشعور بالذنب وحالة الوعي. فالشعور بالذنب، الناجم عن تبكيت الفعل القبيح المرتكب، يفترض فيه أن يكون على الدوام واعياً، أما إذا نجم عن ملاحظة حفزة شريرة فيمكن أن يبقى لاواعياً. لكن الأمور ليست بمثل هذه البساطة، ويتدخل هنا العصاب الوسواسي ليدحض ذلك دحضاً قاطعاً. أما التناقض الثاني فهو التالي: من جهة كنا نتصور أن الطاقة العدوانية المنسوبة إلى **الأنا الأعلى** ليست سوى استمرار للطاقة البدائية للسلطة الخارجية، وأنها تحفظها على هذا النحو في حياتنا النفسية؛ ومن الجهة الثانية، وطبقاً لتصور مغاير، إن عدوانيتنا الذاتية، التي ما أمكن لنا استعمالها، هي التي نعبّئها بالأحرى ضد تلك السلطة الخارجية القامعة. وتبدو النظرية الأولى أكثر انسجاماً مع التاريخ، والثانية أكثر انسجاماً مع نظرية الشعور بالذنب. وقد قادنا إمعان التفكير إلى أن نغفل، ربما إلى أكثر من الحدّ المطلوب، ذلك التناقض غير القابل للاختزال في الظاهر؛ وكانت الواقعة الأساسية والعامة التي بقيت قائمة هي تلك التي تتعلق بوجود عدوانية محوَّلة نحو الداخل. وفي الواقع، تتيح لنا الملاحظة السريرية بدورها أن نعزو العدوانية المنسوبة إلى **الأنا الأعلى** إلى مصدرين مختلفين، يمكن لأي منهما في هذه الحالة أو تلك أن يضطلع بالدور الرئيسي، ولكنهما بوجه عام يفعلان فعلهما متضافرين.

لقد آن الأوان، على ما يخيَّل إليّ، للأخذ جدياً بناصر تصور كنت قد اقترحته آنفاً كفرضية مؤقتة. ففي الأدب التحليلي النفسي الأحدث عهداً يبرز ولع بتلك النظرية التي تقول إن كل ضرب من الحرمان، كل إعاقة للإشباع الغريزي، يؤدي ويمكن أن يؤدي إلى تفاقم في حدة الشعور بالذنب[٤]. وأعتقد من جهتي أننا

٤ ـ بخاصة في مؤلفات: إ. جونز، سوزان إيزاكس[*]، ميلاني كلاين، وإذا أحسنت الفهم ففي مؤلفات رايك[**] وألكسندر أيضاً.

(*) سوزان إيزاكس: مربية ومحللة نفسية بريطانية (١٨٨٥ ـ ١٩٤٨). كان لكتاباتها التربوية تأثير كبير في إنكلترا واشتهرت بمقالها: «طبيعة الاستيهام ووظيفته». «م».

(**) ثيودور رايك: محلل نفسي نمساوي (١٨٨٨ ـ ١٩٦٩). تلميذ مباشر لفرويد، وقد تولى أمانة سر الجمعية **الفيناوية للتحليل النفسي**. من أشهر كتبه: **المازوخية لدى الإنسان المعاصر، والسماع بالأذن الثالثة**. «م».



نسهِّل على أنفسنا الأمر على الصعيد النظري لو قصرنا هذا المبدأ على الدوافع الغريزية العدوانية وحدها، وستكون قليلة في هذه الحال هي الحجج التي يمكن التوسل بها لدحض هذه الفرضية. ولكن كيف لنا في هذه الحال أن نفسر دينامياً واقتصادياً لماذا يحدث تعزيز للشعور بالذنب محل مطلب إيروسي غير مشبع وعوضاً عنه؟ إن ذلك لا يبدو لي ممكناً إلا بواسطة المداورة التالية: إن منع الإشباع الإيروسي يتسبب في عدوانية معيَّنة ضد الشخص الذي يمنع هذا الإشباع، ولا مناص من أن تقمع هذه العدوانية بدورها. لكن في هذه الحال، وبعد قمع العدوانية وتحويلها إلى **الأنا الأعلى**، فإنها هي وحدها التي تنقلب إلى شعور بالذنب. وإني لعلى يقين بأننا نستطيع أن نفهم العديد من السيرورات النفسية فهماً أعمق وأقرب إلى البساطة لو حصرنا الاكتشافات التحليلية النفسية المتعلقة بتكوين الشعور بالذنب بإرجاعنا إياه إلى الدوافع الغريزية العدوانية وحدها دون غيرها. إن استجواب المادة السريرية لا يعطي هنا جواباً لا يحتمل إلا معنى واحداً، لأن كلا نوعي الدوافع الغريزية، كما حدسنا بذلك، لا يتجلى على الإطلاق تقريباً في الحالة الصافية، معزولاً عن الآخر. ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار حالات قصوى، فأرجح الظن أنها ستوجهنا في الاتجاه الذي أتوقعه. إنني ميال إلى أن أستفيد من هذا التصور الأشد تدقيقاً بتطبيقه على آلية الكبت. فأعراض ضروب العصاب هي بصورة رئيسية، كما رأينا، إشباعات بديلة لرغبات جنسية غير ملبَّاة. وأثناء عملنا التحليلي فوجئنا باكتشافنا أن كل عصاب قد يشتمل على مقدار من الشعور اللاواعي بالذنب، ذلك الشعور الذي يجعل بدوره الأعراض المرَضية أكثر ثباتاً وصلابة باستخدامه إياها كعقوبات. يبدو إذاً أنه من المستحسن التقدم بالصيغة التالية: حين يسلس دافع من الدوافع الغريزية قياده للكبت، تتحول عناصره الليبيدوية إلى أعراض مرَضية، وعناصره العدوانية إلى شعور بالذنب. وحتى لو لم يصحّ هذا التمييز إلا بصورة تقريبية، فإنه يستأهل اهتمامنا.

لعل أكثر من قارئ لهذا البحث قد ساوره انطباع بأننا أفضنا أكثر من اللزوم في الكلام عن الصراع بين الإيروس وغريزة الموت. ولقد كانت هذه الصيغة

تهدف إلى تحديد خصائص السيرورة الحضارية التي تجري في مجراها على صعيد البشرية جمعاء، لكنها كانت تنطبق أيضاً على تطور الفرد. وفضلاً عن ذلك، كان يفترض بها أن تميط اللثام عن سرّ الحياة العضوية بوجه عام. ويبدو أنه لا مندوحة عن دراسة علاقات هذه السيرورات الثلاث فيما بينها. ويكون لتكرار الصيغة التي نحن بصددها ما يبرره في هذه الحال، إذا نظرنا إلى السيرورة الحضارية للبشرية، وكذلك إلى تطور الفرد، على أنهما كلتيهما ظاهرتان من ظاهرات الحياة، ولا بدّ بالتالي من أن تشاطرا هذه الأخيرة سمتها الأكثر عمومية. وبالمقابل، إن تسليط الضوء على هذه السمة العامة لا يقود، بسبب ذلك على وجه التحقيق، إلى أي تمايز اختلافي ما لم تعيِّن لها حدودَها شروطٌ خاصة محددة. وعليه، لن تحظى برضانا سوى الصيغة التالية: إن السيرورة الحضارية هي استجابة لذلك التغير الطارئ على السيرورة الحياتية تحت تأثير مهمة فرضها الإيروس وأعطتها صفة الاستعجال **أنانكيه**، أي الضرورة الواقعية[٥]. وهذه المهمة هي اتحاد كائنات بشرية مفردة في وحدة مجتمعية متآزرة بقوة علاقاتها الليبيدوية المتبادلة. لكن لو أمعنا النظر في العلاقات بين السيرورة الحضارية للبشرية وسيرورة تطور الإنسان الفرد أو تربيته، لما ترددنا كثيراً في الجزم بأنهما كلتيهما من طبيعة متشابهة للغاية، هذا إن لم نقل إنهما ظاهرة واحدة وإن منطبقة على مواضيع من أنواع متباينة. إن السيرورة الحضارية للجنس البشري هي بالطبع تجريد من طبيعة أرقى من تطور الفرد، وبالتالي من الصعب إدراكها بصورة عينية، ولا يجوز أصلاً أن نستسلم لسر الرغبة في اكتشاف تماثلات. ولكن نظراً إلى وحدة طبيعة الأهداف المقترحة: من جهة أولى دمج الفرد في كتلة بشرية، ومن الجهة الثانية تكوين وحدة جماعية بمؤازرة أفراد عديدين، فإن تشابه الوسائل المستخدمة لهذا الغرض وتشابه الظاهرات المتحققة ليس من شأنهما أن يفاجآنا. بيد أن ثمة سمة تفرِّق بين كلتا السيرورتين لا تبيح لنا أهميتها الفائقة الاستمرار في إغفالها وتجاهلها. فأثناء تطور الإنسان الفرد المنعزل يبقى برنامج مبدأ اللذة، أي البحث

---

٥ ـ أنانكيه: باليونانية في النص، وهي في الميتولوجيا الإغريقية تشخيص القدر. وهنا بمعنى الضرورة ومبدأ الواقع بالمقابلة مع الإيروس، أي مبدأ اللذة. «م».



عن السعادة، هو الهدف الرئيسي، بينما يبدو الاندماج أو التكيُّف مع جماعة من الجماعات الإنسانية شرطاً شبه محتوم ولا مفرّ من التقيُّد به للبلوغ إلى الهدف المنشود في السعادة. ولو لم يكن لهذا الشرط من وجود، فلربما كان الحال أحسن. وبعبارة أخرى، يبدو تطور الفرد حصيلة تداخل ميلين: التطلع إلى السعادة الذي نسمِّيه عادة بـ «الأنانية»، والتطلع إلى الاتحاد بسائر أعضاء الجماعة الذي نصفه بـ «الغيرية». وتبقى هاتان التسميتان، على كل حال، على قدر غير قليل من السطحية. ففي التطور الفردي، كما سبق لنا القول، يحتل مكانة الصدارة في أغلب الأحيان الميل الأناني أو التطلع إلى السعادة؛ أما الميل الآخر، الذي في وسعنا وصفه بأنه تمديني، فيكتفي بوجه العموم بدور تقييدي. ولكن في السيرورة الحضارية، بالمقابل، تجري الأمور غير هذا المجرى. فاندماج الأفراد المفردين في وحدة جماعية هو هنا المطلب الرئيسي؛ وصحيح أن التطلع إلى إسعادهم يبقى قائماً، لكنه لا يشغل سوى حيِّز ثانوي الأهمية. ويكاد يداخلنا انطباع بأن خلق جماعة بشرية كبرى كان سيكتب له المزيد من النجاح لو لم يكن من المتوجب أيضاً الاهتمام بسعادة الفرد. من حقّ التطور الفردي إذاً أن ينفرد بسماته الخاصة التي لا نصادف مثلها في سيرورة الحضارة الجماعية. وهذا التطور لا يتطابق بالضرورة مع هذه السيرورة إلا بقدر ما يكون هدفه احتواء الفرد في المجتمع.

كما يدور الكوكب حول محوره في الوقت ذاته الذي يدور فيه حول النجم المركزي، كذلك يشارك الإنسان المفرد في تطور الإنسانية سالكاً في الوقت عينه درب حياته الخاصة. لكن أنظارنا الحسيرة حين تتأمل القبة السماوية تبدو لها حركة القوى الفضائية الكونية مسمَّرة في نظام ثابت سرمدي؛ وبالمقابل، يبقى في وسعنا أن نميِّز في السيرورات العضوية حركة القوى المتناطحة وأن نرقب كيف تتنوع نتائج الصراع وتتبدل باستمرار. وكما أنه لا مفرّ من أن يتصادم في كل فرد الميلان كلاهما، الرامي واحدهما إلى السعادة الشخصية والآخر إلى الاتحاد مع كائنات إنسانية أخرى، كذلك لا مناص من أن تتناحر سيرورتا التطور الفردي والتطور الحضاري بالضرورة، ومن أن تختصما على مواقعهما عند كل

لقاء. لكن هذا العراك بين الفرد والمجتمع لا ينشأ عن التناحر الذي يبدو وكأنه مطلق بين الدافعين الغريزيين الأصليين، الإيروس والموت، وإنما هو استجابة لشقاق داخلي في تنظيم الليبيدو، قابل للتشبيه بالصراع على تقاسم هذا الأخير بين **الأنا** والمواضيع. والحال أن ذلك العراك، مهما عسَّر الحياة وصعَّبها على الفرد الحالي، يأذن بقيام توازن ختامي لدى هذا الفرد، ولنأمل أن يكون كذلك هو حال الحضارة مستقبلاً. إن المماثلة بين سيرورة الحضارة والطريق الذي يسلكه التطور الفردي يمكن المضيُّ بها قدماً إلى الأمام، إذ من المباح لنا أن نزعم أن المجتمع يطور بدوره **أنا أعلى** ذا نفوذ يتولى توجيه دفة الارتقاء الحضاري. ولا بدّ أنها ستكون مهمة شيّقة بالنسبة إلى العارفين بالحضارات البشرية أن يلاحقوا هذا التشابه حتى في أدقّ تفاصيله. وسأقتصر هنا على التنويه ببعض النقاط التي تستوقف الانتباه. **فالأنا الأعلى** لعصر حضاري معيَّن ذو أصل مشابه لأصل **الأنا الأعلى** للفرد، والأساس الذي يشاد عليه هو الأثر الذي يخلِّفه وراءهم أشخاص عظام، قادة هداة، أفراد محبوون بقوة روحية مهيمنة، أو كذلك أشخاص وجدت لديهم بعض الصبوات الإنسانية تعبيرها الأقوى والأصفى، ومن ثم المطلق. ويمضي التشابه في العديد من الحالات إلى أبعد من ذلك بكثير، لأن أولئك الأشخاص تعرضوا في حياتهم ـ غالباً، إن لم نقل دوماً ـ لهزء الآخرين ولسوء معاملتهم، هذا إن لم تجرِ تصفيتهم تصفية مروِّعة، مثلهم أصلاً مثل ذلك الأب البدائي الذي ارتقى، وإن بعد زمن مديد من تنفيذ حكم الموت فيه بأبشع صورة، إلى مصاف الآلهة. وشخص يسوع المسيح هو بالتحديد أكثر الأمثلة وقعاً في النفس على ذلك الترابط الذي يتحكّم بمقاليده القدرُ، حتى ولو كان لا ينتمي إلى الأسطورة التي أنجبته على سبيل التذكير المبهم بتلك الجريمة البدائية. لكن ثمة نقطةَ توافقٍ أخرى، وهي أن **الأنا الأعلى** للجماعة المتحضرة، مثله مثل **الأنا الأعلى** للفرد المفرد، تصدر عنه مطالب مثالية صارمة، يلقى عدم التقيُّد بها قصاصه هو الآخر على شكل «حصَر في الضمير الأخلاقي». وهنا تطالعنا حالة مثيرة للاهتمام فعلاً: فالسيرورات النفسية على مستوى الجموع تكون أكثر إلفة لدينا وأكثر قابلية لنفاذ الوعي إليها مما على مستوى الفرد المفرد. ذلك أن عدوانات **الأنا الأعلى** لدى



الفرد لا ترفع عقيرتها على نحو صاخب، في شكل تأنيبات وتقريعات، إلا في حال التوتر النفسي، بينما تبقى مطالب هذا **الأنا الأعلى** في الظل وتلبث في غالب الأحيان لاواعية. وإذا عملنا على أن يطالها الوعي، نلاحظ عندئذ أنها تتوافق في كل مرة مع تعاليم **الأنا الأعلى** للجماعة المتحضرة المعنية. وعند هذه النقطة تتلاقى وتتعانق على نحو محكم وحميم، إذا جاز القول، كلتا السيرورتين: سيرورة التطور الحضاري للجماعة وسيرورة تطور الفرد. ولهذا، إن تعرّف العديد من تظاهرات **الأنا الأعلى** وخصائصه من خلال سلوكه في داخل الجماعة المتحضرة قد يكون أسهل من تعرّفها من خلال سلوكه لدى الفرد المفرد.

لقد رسم **الأنا الأعلى** للجماعة المتحضرة مثله العليا وطرح مطالبه. ومن بين هذه المطالب مطالب تتصل بالعلاقات بين الناس فيما بينهم وتندرج في ما اصطلح على تسميته بعلم الأخلاق. وقد علق الناس في كل زمان أعظم القيمة على علم الأخلاق هذا وكأنهم كانوا يرقبون منه أن ينجز أموراً عظيمة. وبالفعل، يتصدى علم الأخلاق ـ وهذا أمر يسير إدراكه ـ للنقطة الأضعف في كل حضارة. من المناسب إذاً أن نرى فيه ضرباً من محاولة علاجية، من مجهود للحصول، بمساعدة أمر صادر عن **الأنا الأعلى**، على ما لم يمكن للحضارة أن تحصل عليه بواسطة ضوابط أخرى. ولبّ المشكلة هنا، كما سبق لنا البيان، تذليل العقبات الكبرى التي تصطدم بها الحضارة، أعني العدوانية التي هي من صلب جِبِلَّة الكائن البشري ضد الغير: ومن هنا كانت الأهمية الخاصة لأحدث وصايا **الأنا الأعلى** للجماعة المتحضرة: «أحبب قرينك كنفسك». إن دراسة الحالات العصابية، وكذلك معالجتها، قد قادتنا إلى إبداء اعتراضين على **الأنا الأعلى** للفرد: فهو بصرامة أوامره ونواهيه لا يكترث لسعادة **الأنا**، ومن الجهة الثانية لا يعير اهتماماً كافياً للمقاومات الرامية إلى عدم الإذعان له، أي لقوة **الهذا** الغريزية ولمصاعب العالم الواقعي الخارجي. هكذا نجد أنفسنا مكرهين في غالب من الأحيان، ولهدف علاجي، على مكافحته، ونبذل قصارى جهدنا للتخفيف من غلواء ادعاءاته. والحال أنه يحقّ لنا أن ننحي بلائمة مماثلة على **الأنا الأعلى** للجماعة المتحضرة بخصوص مطالبه الأخلاقية. ذلك أنه هو الآخر لا يكترث



كثيراً لمعطيات الجِبِلَّة النفسية البشرية: فهو عندما يسنّ قانوناً لا يتساءل هل في وسع الإنسان أن يتقيَّد به. بل إنه يخمِّن بالأحرى أن كل ما يفرض على الأنا البشري هو في متناول طاقته نفسياً، وأن هذا **الأنا** يتمتع بسلطة لامحدودة على **الهذا**. وهذا غير صحيح؛ فسيطرة **الأنا** على **الهذا** لا يمكنها أن تتجاوز حدوداً معلومة حتى لدى الإنسان السويّ زعماً. والمطالبة بما هو أكثر من ذلك تستثير لدى الفرد تمرداً أو عصاباً، أو تحكم عليه بالتعاسة. والوصية القائلة: «أحبب قرينك كنفسك» هي في آن واحد أقوى إجراء دفاعي ضد العدوانية وخير مثال على الطرائق المجافية لعلم النفس التي يعتمدها **الأنا الأعلى** للجماعة المتحضرة. إن هذه الوصية غير قابلة للتطبيق؛ فمثل هذا التضخيم العظيم للحب لا يمكن إلا أن ينتقص من قيمته، لكنه لا يستطيع أن يدرأ الخطر. والحضارة تضرب صفحاً عن ذلك كله، وتكتفي بأن ترسم بأنه كلما كانت الطاعة أصعب وأشقّ كان استحقاقها أعظم. بيد أن من يتقيَّد، في وضع الحضارة الراهن، بمثل تلك التعليمات ويمتثل لأمرها يجحف بحقّ نفسه في نظر من يتعالى عليها. فما أعتى العقبة التي تنصبها العدوانية في وجه الحضارة إذا كانت مدافعتها عن النفس تسبِّب الشقاء بمثل ما يسبِّبه الأخذ بها! إن علم الأخلاق الموصوف بأنه طبيعي لا يستطيع أن يقدم لنا شيئاً هنا سوى إشباع نرجسي بإتاحته لنا وضع أنفسنا من حيث الاعتبار والتقدير فوق الآخرين. أما علم الأخلاق المستند إلى الدين فكل شأنه أن يلمِّح لنا بوعوده بآخرة أفضل. لكن ما دامت الفضيلة لا تلقى مكافأتها في هذه الدنيا وعلى هذه الأرض، فإن علم الأخلاق ـ إنني من ذلك لعلى يقين ـ سيكون كمن يطرق الحديد بارداً. ويخيَّل إليّ أنه لا مجال للشك أيضاً في أن تغييراً فعلياً في موقف الناس من امتلاك الثروات سيكون هنا أنجع وأجدى من أي وصية أخلاقية كائنة ما كانت؛ لكن هذه الرؤية الحصيفة للأمور من جانب الاشتراكيين يشوِّشها ويجرِّدها من كل قيمة عملية تجاهل مثالي جديد للطبيعة البشرية.

إن الدراسة المتأنية للدور الذي يضطلع به **أنا أعلى** في ظاهرات تطور الحضارة تعد ـ على ما يخيَّل إلي ـ بكشوف أخرى بعد. لذا تراني أتعجّل الختام. بيد أنه



يشقّ عليّ أن أتحاشى طرح سؤال. فلئن كان ارتقاء الحضارة ينطوي على تشابهات كثيرة مع ارتقاء الفرد، ولئن كان الارتقاءان كلاهما يعتمدان وسائل عمل متماثلة، أفلن يكون من المباح لنا صوغ التشخيص التالي: ألم تصبح حضارات عديدة أو عصور من الحضارة ـ بل ربما الإنسانية بكاملها ـ «معصوبة»[٦] بتأثير نوازع الحضارة بالذات؟ وربما أمكننا أن نضمّ إلى لائحة التشريح التحليلي لهذه الأمراض العصابية اقتراحات علاجية، زاعمين بحقّ أنها تنطوي على فائدة عملية كبرى. ولن يسعني القول إن مثل هذه المحاولة الرامية إلى تطبيق التحليل النفسي على الجماعة المتحضرة ستكون عبثية أو محكوماً عليها بالعقم. ولكن ينبغي التنطع لها باحتراس كبير، كما ينبغي ألا ننسى أن المسألة لا تعدو أن تكون مسألة تماثلات، وأننا لا نستطيع، أخيراً، أن ننتزع بلا خطر، لا الكائنات البشرية وحدها، بل المفاهيم كذلك من الدائرة التي فيها رأت النور وترعرعت. أضف إلى ذلك أن تشخيص الأمراض العصابية الجماعية يصطدم بعقبة خاصة. ففي حال العصاب الفردي نجد أن أول صورة تفيدنا في الاهتداء إلى الطريق الصحيح هي التباين أو التضاد الذي بموجبه ينفصل المريض عن محيطه المفترض به أنه «سويّ». ومثل هذه القرينة هي ما نفتقده في حالة مرض جماعي من النوع نفسه، وعليه لا مفرّ لنا من استبدالها بأي وسيلة أخرى من وسائل المقارنة. أما عن التطبيق العلاجي لمعارفنا... فما الفائدة من تحليل العصاب الاجتماعي مهما يكن ثاقباً ونافذاً، ما دام لا أحد يملك السلطة اللازمة ليفرض على الجماعة العلاج المرام؟ ولكن بالرغم من كل الصعاب كافة، يبقى في وسعنا أن نتوقع أن يتجاسر أحدهم ذات يوم على الشروع بدراسة علم أمراض المجتمعات المتمدينة من هذا المنظور.

إن إصدار حكم قيمة على الحضارة الإنسانية أمر بعيد غاية البعد، لأسباب شتى، عن تفكيري. لقد حاولت جهدي الإفلات من إسار الحكم المسبق الذي يعلن بكل حميَّة وحماسة أن حضارتنا هي أثمن شيء يمكن لنا اقتناؤه، وأن تقدمها سيسمو بنا لا محالة إلى درجة لا تخطر ببال من الكمال. بيد أنه يسعني

٦ ـ أي مصابة بالعصاب Névrosées. «م».



على أي حال أن أصيخ السمع بلا غيظ لذلك الناقد الذي خيِّل إليه، بعد إمعان النظر في الأهداف التي تنشدها الحضارة وفي الوسائل التي تعتمدها، أنه مكره على الاستنتاج بأن جميع تلك الجهود لا طائل فيها، وليس من شأنها إلا أن تؤدي إلى حالة لا تطاق بالنسبة إلى الفرد. على أنه من اليسير عليّ التزام الحياد والتجرد، وذلك لأن معلوماتي في هذا الموضوع ضئيلة. والشيء الوحيد الذي أعلمه علم اليقين هو أن أحكام القيمة الصادرة عن بني البشر إنما تمليها عليهم بلا جدال رغائبهم في السعادة، وأنها تشكل بالتالي محاولة لتدعيم أوهامهم بحجج وأدلة. وإني لعلى أتم استعداد لأن أفهم أن يجعل أحدهم كل همه ووكده إبراز الطابع الإرغامي والحتمي الذي يتخذه مجرى الحضارة الإنسانية، وأن يلفت الأنظار، على سبيل المثال، إلى أن الميل إلى تقييد الحياة الجنسية أو إلى فرض المثل الأعلى المفيد للإنسانية على حساب الاصطفاء الطبيعي إنما يستجيب لتوجهات نحو التقدم والارتقاء لا يمكن لشيء أن يؤثر فيها أو يحيد بها عن مسارها، توجهات يحسن الخضوع والانصياع لها كما لو أنها ضرورات طبيعية. والاعتراض الذي يردّ به على هذه النظرة إلى الأمور معروف لديّ جيداً: أفلم تُنحَّ تلك الميول، المفروض فيها أنها محتومة لا رادّ لها، مراراً وتكراراً خلال مسيرة التاريخ الإنساني لصالح ميول أخرى؟ لذا تراني لا أملك الشجاعة لتنصيب نفسي نبياً أمام إخوتي وعدلائي، وأطأطئ الرأس أمام من يأخذ عليّ عجزي عن تقديم أي عزاء لهم. فالعزاء هو فعلاً ما يرغب فيه الجميع، الثوريون المستشرسون منهم والمؤمنون الأتقياء سواء بسواء.

إن السؤال الحاسم بالنسبة إلى مصير الجنس البشري هو، على ما يخيل إليّ، التالي: هل سيكون في مستطاع تقدم الحضارة، وإلى أي مدى، أن يسيطر ويتغلب على الخلل الذي تحدثه في الحياة المشتركة دوافع البشر الغريزية إلى العدوان وتدمير الذات؟ ربما كان العصر الحالي يستحقّ، من وجهة النظر هذه، اهتماماً خاصاً. فأهل هذا العصر قد قطعوا شوطاً بعيداً في السيطرة على قوى الطبيعة بحيث بات من السهل عليهم، بالاستعانة بها، أن يفنوا بعضهم بعضاً عن بكرة أبيهم. وهم أدرى من يدري بذلك، وهذا ما يفسِّر قدراً غير قليل من

اضطرابهم الحالي وشقائهم وقلقهم. وثمة مسوغ اليوم لتوقع قيام ثانية «القوتين السماويتين»، الإيروس السرمدي، ببذل مجهود جديد لتعزيز مواقعه في الصراع الذي يخوض غماره ضد خصمه الذي يضاهيه خلوداً[٧]. ولكن من يستطيع أن يتكهن بما سيكون المخرج ولمن سيكون النصر[٨]؟

٧ ـ المقصود بهذا الخصم أولى «القوتين السماويتين»: غريزة الموت. «م».

٨ ـ أضيفت هذه الجملة الأخيرة في طبعة ١٩٣١. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

موسى والتوحيد




مكتبة
الفكر الجديد

تصدير

في عام ١٩٣٤ كتب فرويد أول صيغة لهذه الدراسة تحت عنوان: **الرجل موسى، رواية تاريخية** (ننشر نصَّ مقدمتها في الملحق). وطبقاً لما تقوله إيلس سيميتس، المحللة النفسية الألمانية المسؤولة في دار فرلاغ عن نشر مؤلفات فرويد الكاملة، فإن ثلاثية توماس مان الروائية **يوسف وإخوته** المنشورة عام ١٩٣٣ كانت هي مصدر الإلهام الأول لفرويد الذي قرّ قراره مع ذلك على التزام الكتمان بصدد مشروعه «الموسوي» تحسباً من ردة فعل الكنيسة الكاثوليكية النمساوية، ممثَّلة على الأخص بالأب فلهلم شميت، الأنتروبولوجي ومؤرخ الأديان و«موضع ثقة البابا»، الذي كان يجهر بعدائه للتحليل النفسي منذ أن نشر فرويد دراسته عن **الطوطم والتابو** عام ١٩١٣. وما كان فرويد يخشى في الواقع على نفسه بقدر ما كان يخشى أن يتأدى نشر نصه عن موسى إلى إصدار السلطات النمساوية قراراً بمنع مزاولة التحليل النفسي. وهذا فضلاً عن أنه ما كان يريد استفزاز الكنيسة الكاثوليكية التي كانت اتخذت في حينه موقفاً معارضاً لاضطهاد اليهود في ألمانيا النازية.

ثم إن فرويد نفسه ما كان متأكداً كل التأكد من المتانة العلمية لفرضيته عن الأصل المصري لموسى كما يُستشفّ ذلك من رسالة منه إلى الكاتب النمساوي ستيفان زفايغ بتاريخ ٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٤ أعرب فيها عن خشيته من أن روايته التاريخية تلك عن موسى قد لا تصمد للنقد العلمي. وفي رسالة تالية منه إلى الكاتبة لو ـ أندياس سالومي في ٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٥ أفصح عن نيته الامتناع عن نشر أطروحته، وإن يكن أكَّد لها فيها اقتناعه التام بأن «الرجل موسى هو مَن خَلَق الإنسانَ اليهودي». وفي رسالة لاحقة إلى إرنست جونز في ٣ آذار/ مارس ١٩٣٦ عاد يؤكد شكوكه بصدد صلابة فرضيته وتردده في تقديم



كشوفه، أو بالأحرى حدوسه، «لقمة سائغة» لخصوم التحليل النفسي.

والواقع أن فرويد لم يكن سباقاً إلى «الهرطقة» بخصوص الأصل المصري لموسى. وقد يكون أقدم من أشار إلى احتمال من هذا القبيل هو الجغرافي اليوناني سترابون (نحو ٦٤ ق.م ـ ٢١ ب.م) الذي كان تكلم في كتابه **وصف الأرض** عن وجود كاهن مصري باسم موسى هاجر إلى اليهودية في فلسطين. وإلى مثل هذا الرأي ذهب الفيلسوف الإرلندي التنويري جون تولاند (١٦٧٠ ـ ١٧٢٢). كذلك كان سبَق للشاعر والكاتب الألماني فريدريش شيلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) أن أكد في كتابه **رسالة موسى** أن مؤسس الديانة التوحيدية الأولى كان «مشرباً بالثقافة المصرية». كذلك، إن بعض «علماء المصريات»، وفي مقدمتهم الألماني هنريخ بروغش (١٨٢٧ ـ ١٨٩٤) والبريطاني فلندرز بتري (١٨٥٣ ـ ١٩٤٢)، ذهبوا إلى أن أخناتون كان هو النموذج الأول لشخص موسى. وإلى مثل هذا الرأي ذهب عالم المصريات والشرقيات الأمريكي جيمس بريستد (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) الذي يقرّ فرويد أصلاً بمديونته لكتابه **تاريخ مصر**. بل حتى في مجال التحليل النفسي كان كارل أبراهام سباقاً إلى كتابة بحث في مجلة **إيماغو** عن أمنحوتب الرابع (= أخناتون) أكد فيه أن العقيدة التي بشَّر بها هذا الأخير تضمَّنت «العناصر الأساسية للديانة التوحيدية اليهودية». أما أن يكون اليهود أنفسهم هم من قتلوا الأب موسى، كما يذهب إلى ذلك فرويد، فهذه فرضية كان حدس بها غوته الشاب ودافع عنها الباحث اللاهوتي الألماني إرنست سيلن (١٨٦٧ ـ ١٩٤٦) قبل أن يعود فيتنكر لها.

ولكن خلافاً لكل توقعات فرويد فإن ردّ الفعل الأعنف على صدور كتابه في أمستردام عام ١٩٣٩ جاء من الأوساط العلمانية والكهنوتية اليهودية. فقد بادرت الكاتبة الألمانية المتأمركة والناشطة في الحركة الصهيونية ترود روسماران (١٩٠٨ ـ ١٩٨٩) تردّ، في نصٍّ عنْونَتْه بـ ـ «**موسى اليهودي: ردٌّ على سيغموند فرويد**»، متهمة إياه بتغذية الكراهية ضد اليهود وبالتعدي على ميدان هو وقف على أهل الاختصاص. ولم يتردد الباحث اليهودي البغدادي الأصل أبراهام شالوم يهودا (١٨٧٧ ـ ١٩٥١) بدوره في التصدي لدحض أطروحة فرويد،

ومؤكداً في الوقت نفسه أن الصوت الذي ينطق به هو «أشبه بصوت واحد من أكثر المسيحيين تعصباً وحقداً على بني إسرائيل».

يبقى أن نقول إننا كنا اعتمدنا في الطبعات السابقة لترجمتنا كتاب فرويد: **موسى والتوحيد** على الطبعة الفرنسية الصادرة عن دار غاليمار عام ١٩٤٨ بترجمة آن برمان. ولكن هذه الدار نفسها هي التي أصدرت في عام ١٩٨٦ ترجمة جديدة للكتاب نفسه، وتحت عنوان **الرجل موسى والديانة التوحيدية**، تقيّد فيها المترجم كورنيليوس حاييم تقيُّداً أكبر بحرفية النص الألماني[1]. ثم صدرت عام ١٩٩٢ عن المنشورات الجامعية الفرنسية، وضمن مجموعة **أعمال فرويد الكاملة** (المجلد العشرون)، ترجمة ثالثة جماعية اضطلع بها فريق عمل مؤلف من جانين ألتونيان وبيير كوتيه وباسكال هالر وكرستوف جوانلان ورينيه لينيه وألان روزي تحت الإشراف العلمي لجان لابلانش. وقد عدّلنا ونقّحنا بدورنا ترجمتنا بالإحالة إلى هاتين الترجمتين الجديدتين وأضفنا العديد من الهوامش التي ارتأينا أنها قد تكون ضرورية لحسن تفهم النص المثقل بتفاصيل تاريخية ولاهوتية تتصل بالديانتين المصرية الأخناتونية واليهودية .

ج.ط

١/ ٣/ ٢٠١٥

١ ـ هذا التقيُّد يبرز في الترجمة الجديدة من خلال العنوان بالذات. فالترجمة الفرنسية السابقة، وكذلك الترجمة الإنكليزية المعتمدة إلى اليوم بقلم جون ستراتشي، كانت قد أسقطت من العنوان كلمة «الرجل» مغيّبة بذلك الدلالة العلمانية التي قصد إليها فرويد من خلال توصيفه موسى في عنوان بحثه: بـ «**الرجل**». «م».



الفصل الأول



موسى، مصري

إن تجريد شعب من الشعوب من الرجل الذي يحتفي به على أنه أعظم أبنائه ليس بمهمة بهيجة ينجزها المرء بخفة قلب، ولا سيما حين يكون هذا المرء منتمياً هو نفسه إلى ذلك الشعب. ولكن ليس للمرء أن يقتدي بمثال كائن من كان كيما يتجاهل الحقيقة باسم مصلحة قومية مزعومة، وهذا فضلاً أنه يحق لنا أن نتوقع إحراز كسب مرموق لصالح معرفتنا فيما إذا أفلحنا في تسليط الضوء على شبكة مترابطة من الظروف.

إن الرجل موسى، الذي كان للشعب اليهودي محرراً والذي وهب هذا الشعب شرائعه وديانته، ينتمي إلى عصر موغل في القدم يبيح لنا أن نتساءل على الفور هل ينبغي فعلاً أن نعدّه شخصية تاريخية أم أنه لا يعدو أن يكون شخصاً خرافياً؟ وإذا أخذنا بالفرض الأول، فلا مناص من الافتراض بأنه عاش في القرن الثالث عشر، أو ربما في القرن الرابع عشر قبل الميلاد. ونحن لا نملك عنه من معلومات سوى تلك التي تقدمها لنا الكتب المقدسة والمأثورات اليهودية المكتوبة. وبالرغم من أننا لا نستطيع أن نقطع بيقين بصدد هذه النقطة، فإن معظم المؤرخين يتفقون على الاعتقاد بأن موسى قد وجد حقاً، وبأن الخروج من مصر، الذي ارتبط اسمه به ولا يزال، قد حدث فعلاً. ولقد وجد من يزعم بحقٍّ أن تاريخ بني إسرائيل اللاحق يصبح عصياً على الفهم إذا لم يتم التسليم بتلك الفرضية. وعلى كلٍّ، إن العلم المعاصر يعالج موروثات الماضي بقدر أعظم بكثير من الحذر والتحرز مما كان يفعل في بدايات النقد التاريخي.

إن ما يسترعي انتباهنا في شخصية موسى، في المقام الأول، هو أن اسمه بالعبرية يلفظ «موشي». ومن حقنا أن نتساءل: ما أصل هذا الاسم؟ وما معناه؟ معلوم أن قصة «سفر الخروج» تقدم لنا من الإصحاح الثاني جواباً. فقد جاء فيها



أن أميرة مصرية دعت الطفل موسى بعد أن انتشلته من النيل، مبررة اشتقاقياً اختيارها لهذا الاسم بكونها قد «انتشلته من الماء»[1]. بيد أن هذا التفسير، كما هو واضح للعيان، غير كافٍ. فأحد واضعي **المعجم اليهودي**[2] يؤكد أن التأويل التوراتي لاسم «ذاك الذي يَنْتشِل» هو «اشتقاق شعبي للكلمة يتعذر التوفيق بينه وبين الصيغة الفاعلية بالعبرانية: فـ«موشي» لا يمكن أن تعني على أبعد تقدير سوى «ذاك الذي يَنْتشِل». وثمة حجتان أخريان يمكن لهما أن تسندا ذلك الحكم السلبي: ١ ـ من غير المعقول الافتراض بأميرة مصرية المعرفة بأصول الاشتقاق في العبرية؛ ٢ ـ من المؤكد تقريباً أن الماء الذي انتشل منه الصبي لم يكن ماء النيل.

وبالمقابل، كان هناك على الدوام، ومن أكثر من جهة، من افترض أن اسم موسى قد أُقتبس من المعجم اللغوي المصري. وبدلاً من أن أستشهد بجميع المؤلفين الذين أخذوا بوجهة النظر هذه، سأنقل هنا مقطعاً مترجماً عن مؤلَّف حديث لـ «ج. هـ. بريستد»[3]، واضع **تاريخ مصر** (١٩٠٦) المعدود حجة في الموضوع: «من المهم أن نلاحظ أن اسمه (اسم ذلك القائد)، موسى، كان مصرياً. فالكلمة المصرية «موسى» تعني بكل بساطة «طفل». وهي اختصار لبعض صيغ في التسمية عينها أكثر دلالة، نظير «آمون ـ موسى»، أي «آمون ـ الطفل»، أو «بتاح ـ موسى»، أي «بتاح ـ الطفل»، علماً بأن هذه الأسماء نفسها هي في الأصل اختصار لصيغ تامة: «آمون وهب طفلاً» أو «بتاح وهب طفلاً». وسرعان ما حلّت كلمة «طفل» محل الأسماء الكاملة المركبة، ولا يندر أن تتردّد كلمة «موسى» بكثرة في النُصُب المصرية. ولا شكّ في أن والد موسى قد أعطى ابنه اسماً تدخل في تركيبه لفظة آمون أو بتاح، فأُسقط فيما

١ ـ **العهد القديم** ـ سفر الخروج، الإصحاح الثاني، الآية العاشرة: «ودعت اسمه موسى وقال إني انتشلته من الماء».

٢ ـ Judisches Lexikan، شرع به ورليتز وكيرشنر، المجلد ٤، ١٩٣٠. المنشورات اليهودية، برلين.

٣ ـ بريستد(*): The Dawn of Conscience (فجر الضمير)، لندن ١٩٣٤، ص ٣٥٠.

(*) جيمس بريستد: عالم آثار أمريكي(١٨٦٥ ـ ١٩٣٥). من أشهر العلماء بالمصريات. قاد بعثات تنقيبية في مصر والعراق وفلسطين. وينسب إليه وضع مصطلح «الهلال الخصيب». «م».



بعد اسم الإله وبقي اسم الطفل فقط: «موسى». [إن حرف السين الموجود في نهاية كلمة Moses قد أضيف إضافة في الترجمة اليونانية للعهد القديم، وهو ليس من اللغة العبرانية التي يلفظ بها هذا الاسم موشي].». إنني إذ أنقل هنا حرفياً المقطع الآنف من كتاب بريستد، لا أشعر في نفسي بأي استعداد لتحمل مسؤولية ما ورد فيه من تفاصيل. وإن شيئاً من الدهشة ليعتورني أيضاً نظراً إلى أن بريستد قد أغفل، في تعداده، ذكر أسماء مماثلة مقتبسة عن أسماء الآلهة تتردد في قائمة ملوك مصر: أح - موشي (أحموس)، تحوت - موشي (تحوتموس)، رع - موشي (رعمسيس).

كيف نفسّر أن ما من عالم من العلماء الكثيرين الذين أقروا بالأصل المصري لاسم موسى قد استنتج أو على الأقل اقترح أن حامل هذا الاسم قد يكون هو نفسه مصرياً؟ إننا لا نتردد في العصر الراهن في استنتاج مثل هذه الاستنتاجات، بالرغم من أن كل امرئ يحمل اليوم اسمين بدلاً من اسم واحد: اسم الأسرة والاسم الشخصي، وهذا بدون استبعاد احتمال التبديل في الأسماء والتكيُّف مع شروط حياة جديدة. وهكذا لا تعتورنا الدهشة إذا علمنا أن الشاعر شاميسو[٤] من أصل فرنسي، وأن نابليون بونابرت، على العكس، من أصل إيطالي. كما أننا نعلم من غير أن نتباغت بأن بنيامين دزرائيلي[٥]، كما يوحي اسمه، كان يهودياً إيطالياً. وكل شيء يحملنا على الاعتقاد بأن الانتماء الإثني إلى شعب من الشعوب في العصور القديمة أو السحيقة القدم لا بدّ أن يتجلى في الاسم الذي يحمله الشخص المعني. ومع ذلك ليس هناك، على حدّ علمي، من مؤرخ خلص إلى استنتاجات مشابهة فيما يتعلق بمثال موسى، ولا حتى بين أولئك المؤرخين المستعدين للإقرار، نظير بريستد، بأن

٤ - شاميسو دي بونكور: كاتب وشاعر ألماني من أصل فرنسي (١٧٨١ - ١٨٣٨). اشتهر بقولة مأثورة له: «أنا فرنسي في ألمانيا وألماني في فرنسا، كاثوليكي لدى البروتستانت وبروتستانتي لدى الكاثوليك». «م».

٥ - بنيامين دزرائيلي: سياسي وروائي إنكليزي (١٨٠٤ - ١٨١٨). وُلد من أسرة يهودية ولكنه عُمِّد مسيحياً وهو في الثانية عشرة من العمر وبقي على إيمانه المسيحي الأنغليكاني حتى وفاته. تزعّم حزب المحافظين وشغل منصب رئيس الوزراء في عهد الملكة فكتوريا. «م».



موسى «قد تثقف بكل حكمة المصريين»[٦].

ما الذي حال إذاً بين المؤرخين وبين الخلوص إلى هذه النتيجة؟ ليس تخمين ذلك بالأمر اليسير. ربما كانت العلة التوقير الآسر الذي يفرضه المأثور التوراتي. وربما كان من قبيل الإغراب في الخيال الإقرار بأن موسى قد لا يكون عبرياً. وإننا لنلاحظ على كل الأحوال، وحتى في حال الاعتراف بالأصل المصري للاسم، أنه لم يُستخلص من هذه الواقعة أي استنتاج حول أصل موسى . وإذا كان لمسألة قومية هذا الرجل العظيم قدر، ولو ضئيل من الأهمية، فلست أرى كيف لا نتلقى بالترحاب كل مجهود لتقديم مادة جديدة كفيلة بأن تعطينا جواباً.

هذا بالتحديد هدف بحثي الصغير هذا الذي يعطيه تطبيقي فيه لمعطيات التحليل النفسي الحقّ في أن ينشر في مجلة «**إيماغو**»[٧]. ولا ريب في أن محاجّتي لن تثير سوى اهتمام أقلية من القراء ممن سبق لهم أن تآلفوا مع وجهات نظر التحليل النفسي، وممن يملكون القدرة على تقييم نتائجها. وأملنا أن يكون لاستنتاجاتنا قيمة في نظر هؤلاء القراء على الأقل.

في عام ١٩٠٩ نشر أ. رانك، بناء على نصيحتي، وكان لا يزال يومئذ واقعاً تحت تأثيري، نشر بحثاً عنوانه «**أسطورة ميلاد البطل**»[٨]. وقد قال فيه: «إن

---

٦ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٣٣٤. ولنلاحظ أن فرضية الأصل المصري لموسى قد وجدت من يردّدها، من أقدم الأزمان وحتى يومنا هذا، ولكن دونما توقف عند اسمه.

٧ ـ إيماغو: مجلة كان فرويد يصدرها في فيينا، مختصة بـ «التحليل النفسي المطبَّق على علوم الطبيعة والفكر». «م».

٨ ـ الدفتر الخامس من **كتابات في التحليل النفسي التطبيقي**، منشورات فر. دوتيكه، فيينا . وهدفي أبعد ما يكون عن السعي إلى الانتقاص من قيمة ما أدين به لرانك(*) في هذا العمل.

(*) أوتو رانك: محلل نفسي نمساوي من جيل الرواد (١٨٨٤ ـ ١٩٣٩). ولد من أسرة يهودية بورجوازية متوسطة تحمل اسم روزنفلد. ولكن أوتو غيَّر كنيته إلى رانك بالإحالة إلى الطبيب الطيِّب القلب رانك في مسرحية إبسن **بيت الدمية** معارضةً منه لأبيه الذي كان سكيراً مدمناً. ترأس عام ١٩٠٦ **الجمعية الفيناوية للتحليل النفسي**. وانصرف اهتمامه إلى الأساطير والأديان والفلسفة. تولى فرويد نفسه تحليله، ولكن العلاقة بينهما آلت إلى برود ابتداء من عام ١٩٢٦. وطُرد عام ١٩٣٠ من **الرابطة الدولية للتحليل النفسي**. وكان فرويد قد أدرج نصَّين لرانك كتبهما عام ١٩١٣ عن "الحلم والأسطورة" وعن "الحلم والإبداع الشعري" في كتابه **تأويل الحلم**، ولكنه عاد فسحبهما من الطبعات التالية بعد خلافه معه. من أشهر كتبه: **أسطورة ميلاد البطل، رضّة الميلاد، مساهمة في النرجسية**. «م».



جميع الشعوب المتمدْينة الكبيرة بلا استثناء تقريباً... قد عظَّمت في الشعر والأسطورة من باكر الأزمان أبطالها: الملوك والأمراء الأسطوريين، مؤسسي الديانات أو السلالات المالكة أو بناة الحواضر، وباختصار أبطالها القوميين. وقد راق لها، بوجه خاص، أن تسبغ على تاريخ ميلاد هؤلاء الأبطال وطفولتهم ملامح خارقة. ومن الحقائق المعروفة منذ طويل الأزمان، والتي لفتت انتباه العديد من العلماء، التشابه المذهل، بل التطابق في تلك القصص لدى شعوب متباينة، تفصل بينها في غالب الأحيان مسافات شاسعة». ولو طبّقنا طريقة غالتون[٩] كما فعل رانك وأعدنا بناء «أسطورة نموذجية» تبرِز للعيان السمات الرئيسية المشتركة بين تلك القصص، لحصلنا على الصيغة التالية:

«إن البطل سليل أسرة **رفيعة المقام إلى أبعد الحدود**، وهو بوجه عام ابن ملك.

«وميلاده مسبوق بمصاعب كأداء، وعلى سبيل المثال بفترة تعفف أو عقم مديد، أو إن الوالدين قد اضطرا، بحكم نواهٍ وعوائق خارجية، إلى معاشرة سرية فيما بينهما. وأثناء الحمل أو حتى قبله تعلن نبوءة ما (حلم أو عراف) أن ميلاد الطفل سيكون سبباً في كارثة، والأب بوجه عام هو المهدَّد بها.

«وبناء عليه يصدر **الأب** (أو **من ينوب منابه**) أمره بقتل الطفل أو **بتعريض** الوليد لخطر مميت، وبوجه عام، يوضع الرضيع في **سلة** صغيرة ويُسلم أمره لتيار **الماء**.

«ويجري بعد ذلك إنقاذه من قبل حيوانات أو على أيدي **أناس بسطاء** (رعاة على سبيل المثال)، وترضعه أنثى حيوان أو **امرأة وضيعة الحال**.

«وحين يشبّ عن الطوق يعثر على والديه الرفيعي المقام بعد العديد من المغامرات، وينتقم من جهة أولى من **أبيه**، ويتمّ من الجهة الثانية تعرّف هويّته ويحظى بالشهرة والمجد».

٩ ـ فرانسيس غالتون: مستكشف وعالم بريطاني متعدد الاختصاصات (١٨٢٢ ـ ١٩١١). أول من اعتمد تقنية بصمات الأصابع للتحقق من هوية الأفراد. كذلك اخترع في فن التصوير الفوتوغرافي تقنية تتيح تركيب صورة نموذجية لشتى أفراد الأسرة الواحدة من خلال طبع وجوههم جميعاً بالتطابق على صفيحة واحدة. «م».



وأقدم من نعرفه من الأشخاص التاريخيين الذين ارتبطت بهم أسطورة الميلاد هذه سرجون الأكادي، مؤسس بابل في حوالي عام ٢٨٠٠ ق.م. ومن المفيد أن نثبت هنا القصة التي يقال إنه، هو نفسه، مؤلفها:

«أنا سرجون، الملك القوي، ملك أكاد. كانت أمي من عذارى الهيكل. لم أعرف أبي، بينما لبث أخو أبي في الجبل. وفي مدينة آزوبيراني، على ضفاف الفرات، حبلت أمي بي. **ولدتني سراً، ووضعتني في سلة من الأسل** وسدّت فتحاتها بالجلبان **وتركتني لتيار النهر** حيث لم أغرق. وحملني التيار حتى آكي، غرّاف الماء. وانتشلني آكي، غرّاف الماء، الطيب القلب، من المياه. **ورباني آكي، غراف الماء، وكأنني ابنه.** وصرت بستانيَّ آكي، غراف الماء. وحين كنت بستانياً، مال قلب عشتار إليّ. فأصبحت ملكاً وحكمت طوال خمسة وأربعين عاماً».

والأسماء الأكثر ألفة إلينا، في السلسلة التي تبدأ مع سرجون الأكادي، أسماء موسى وقورش[١٠] ورومولوس[١١]. بيد أن رانك أمكنه أن يجمع عدداً كبيراً من وجوه الأبطال الذين تتردد أسماؤهم في الأشعار أو في الأساطير والذين عاشوا طفولة مشابهة كلياً أو جزئياً، وعلى سبيل المثال أوديب، كارنا، باريس، تيليفوس، برسيوس، هيراقليس، جلجامش، آمفيون، زيثوس، إلخ[١٢].

١٠ ـ قورش الأكبر: مؤسس أمبراطورية فارس التي خلفت أمبراطورية الميديين (نحو ٥٥٩ ـ ٥٢٩ ق.م). وقورش، التي تعني بالفارسية القديمة الشمس، هو في الواقع قورش الثاني. وطبقاً لهيرودوتس فإن قورش الثاني هو ابن قمبيز الأول وحفيد قورش الأول، وأمه ماندان هي بنت أشتيويغا آخر الملوك الميديين. وقد رأى هذا الأخير في المنام أن حفيده من ابنته سيتسنم العرش بدلاً منه، فأمر بقتله. ولكن قاتله المفترض أبى قتله وأودعه راعي بقر البلاط الملكي. وبما أن زوجة هذا الأخير كانت فقدت لتوِّها وليدها فقد أقنعت زوجها بألا يلقي بالطفل إلى الوحوش وبأن يرعاه ويربِّيه وكأنه ابنهما. وحتى يقتنع الملك أشتيويغا بأن أمره قد نُفِّذ أسلمه البقار جثة أحد أبنائه وقد كفَّنها بالثوب الأميري. «م».

١١ ـ رومولوس: تنسب الأساطير إليه وإلى أخيه راموس تأسيس مدينة روما. وقصة هجره في مياه نهر التيبر تشبه قصة هجر موسى في مياه النيل. «م».

١٢ ـ هم على التوالي:

(*) كارنا: أحد الأبطال الرئيسيين في الملحمة الهندية السنسكريتية **مهابهاراتا**. ابن إله الشمس سوريا.



وقد أتاحت لنا تنقيبات رانك أن نعرف مصدر هذه الأسطورة ومنحاها. ولن أكون بحاجة هنا إلا إلى بعض إشارات. فليس يكون بطلاً إلا من يتصدى لوالده بشجاعة ويتغلب عليه في خاتمة المطاف. والأسطورة التي تحظى باهتمامنا هنا تحكي قصة هذا الصراع، مرجِعة إياه إلى ما قبل تاريخ البطل، وذلك ما دام الطفل قد رأى النور ضد مشيئة أبيه ونجا من مكائد هذا الأخير. ووضْع الطفل في سلة تمثيل رمزي

(*) باريس: ابن ملك طروادة بريام. تنبأ العراف ـ وهو أخوه من أبيه ـ بأن دمار طروادة سيكون على يديه فهجره والداه في قمة أحد الجبال، فأرضعته ذئبة وتبنّاه أحد الرعاة. ولُقِّب باسم ألكسندر، أي حامي البشر. خطف هيلانة زوجة ملك إسبارطة، فشنّ هذا الأخير الحرب على طروادة.

(*) تيليفوس: حفيد الملك آليوس وابن الملك هراقلس. تنبأ العرافون للأول بأن ابنه سيلقى مصرعه على يد حفيد له، فأمر بأن تنذر ابنته الوحيدة للعفة. ولكن الملك هراقلس أغواها فأنجبت منه تيليفوس.ولما افتضح أمرها أُخذ منها ابنها وعُرض على قمة جبل بارثينون لتأكله الكواسر، فأنقذه راعٍ. جعل منه إسخيلوس بطلاً لاثنتين من تراجيدياته.

(*) برسوس: ابن دانايه، بنت ملك أرغوس. تنبأ العرافون للملك بأنه سيلقى مصرعه على يد حفيده، فحبس ابنته ، وهي حبلى به، في برج من الفولاذ. وبعد مولده أمر بحبسه مع أمه في صندوق وبرميهما في البحر. ولما شبّ برسوس عن الطوق ذاعت شهرته كبطل صنديد، ولذلك وقع عليه الاختيار ليرمي القرص في أحد الألعاب المأتمية، فأصاب خطأً جدَّه فمات.

(*) هيراقلس: ابن زفس وأشهر أبطال اليونان الميتولوجيين. أمه هي ألقمينا زوجة الملك أمفيتريون. تنكّر الإله زفس في ثياب زوجها وضاجعها فأنجبت منه هراقلس. فأخذت الغيرة هيرا، زوجة زفس، فقررت قتله وهو طفل رضيع، ولكنه نجا. أخذته في شبابه نوبة جنون تسببت له بها هيرا فقتل بيديه زوجته وأطفاله، فحكمت عليه الآلهة بإتيان اثنتي عشرة مأثرة.

(*) جلجامش: بطل ملحمة سومرية كبرى يعود تاريخها إلى نحو العام ٢٠٠٠ ق.م. ازدوجت شخصيته بين ملك أوروك الشرير وأنكيدو إنسان الغاب الطيب. ووُضعت باسمه عدة ملاحم كُتبت بالأكادية على ألواح من القرميد، قبل أن يتم توحيدها في ملحمة واحدة وُجدت ألواحها الاثنا عشر في مكتبة الملك الآشوري أشوربنبعل (٦٦٨ ـ ٦٢٧ ق.م) في ٣٤٠٠ بيت من الشعر. «م».

(*) أمفيون: في الميتولوجيا اليونانية ابن كبير الآلهة زفس. أمر ملك طيبة لوقوس بهجره مع أخيه زيثوس في قمة جبل، فالتقطهما رعاة وصار أمفيون شاعراً كبيراً وموسيقاراً، وزيثوس مصارعاً جباراً. انتقما لأمهما التي كان حبسها عمها لوقوس وقتلاه. «م».

١٣ ـ ألبا ـ لونغا أقدم مدن اللاتيوم ومنافسة روما في غابر الأزمان. «م».

١٤ ـ اللاويون: نسبة إلى قبيلة لاوي، وهي من أسباط بني إسرائيل الاثني عشر. سلفها الأول هو لاوي، ابن يعقوب. وكان اللاويون يقومون على خدمة هيكل القدس. وإليهم ينتمي موسى نفسه طبقاً للمأثور اليهودي. ومنهم تتألف طبقة الكهنة [كوهين]. «م».



صريح للولادة، إذ ترمز السلة إلى بطن الأم، والماء إلى السائل السابيائي. وفي عدد لا يحصى من الأحلام تُمثّل العلاقات بين الوالدين والأطفال في فعل الانتشال من الماء أو الإنقاذ من الماء. وحين يطبِّق الخيال الشعبي أسطورة الولادة هذه على شخص مشهور، فهذا للتأكيد على أنه تعرَّف فيه بطلاً وعلى أن هذا الشخص قد تقيَّد بالمخطط النموذجي لحياة بطل. ولكن مصدر الأسطورة كلها يكمن في ما نسمِّيه بـ «الرواية العائلية» للطفل. فهذه الرواية هي التي تعرض ردود فعل الابن تجاه تغيُّر علاقاته العاطفية بوالديه، وبأبيه بوجه خاص. فالسنوات الأولى من الطفولة يهيمن عليها تهويل عظيم من قدر الأب. وملوك الأحلام وقصص الجنّ وملكاتها هم في الواقع رموز للوالدين، على حين أن الطفل ينفصل فيما بعد عن والديه، تحت تأثير تنافس وخيبة أمل فعلية، ويتخذ من والده موقفاً نقدياً. وتعكس أسرتا الأسطورة، النبيلة والوضيعة كلتاهما، الأسرة كما تتبدى للطفل في مراحل متعاقبة في حياته.

ومن حقنا أن نفترض أن هذه الإيضاحات تتيح لنا أن نفهم سعة انتشار أسطورة ميلاد البطل وذيوعها وتماثلها النمطي في آن واحد. وفي هذه الحال ستتعاظم الفائدة حين نلاحظ أن خرافة ميلاد موسى وهجره تحتلّ مكانة على حدة، بل تناقض سائر الخرافات في نقطة رئيسية.

لنمعن النظر أولاً في الأسرتين اللتين يتأرجح بينهما، طبقاً للأسطورة، مصير الطفل. ونحن نعلم أن هاتين الأسرتين تتداخلان وتتطابقان تبعاً للتأويل التحليلي النفسي، وأنهم لا تفترقان إلا في التسلسل الزمني. وطبقاً للأسطورة النمطية فإن أولى هاتين الأسرتين، أي الأسرة التي يولد فيها الطفل، هي أسرة نبيلة، وعلى العموم ملكية. أما الأسرة الثانية، التي تحتضن الطفل، فوضيعة أو ساقطة، وذلك تبعاً للظروف التي يستند إليها التأويل. وأسطورة أوديب هي وحدها التي تشذّ عن هذه القاعدة، لأن الطفل، المهجور من أسرته الملكية، يحتضنه بيت ملكي آخر. وليس من قبيل المصادفة بلا شك، في هذه الحالة، أن الهوية الأصلية لكلتا الأسرتين تظهر حتى في الأسطورة. فالتباين الاجتماعي بين الأسرتين، الذي يجنح كما نعلم إلى إبراز الطبيعة البطولية للرجل العظيم، يقلِّد أسطورتنا وظيفة ثانية بالغة الأهمية حين يكون الأشخاص أشخاصاً تاريخيين. ولعل هذا التباين

يفيد أيضاً في توكيد الصفة النبيلة للبطل وفي رفعه إلى مستوى اجتماعي أعلى وأرفع. وهكذا أصبح قورش، الذي كان فاتحاً غريباً بالنسبة إلى الميديين، ابن أخي ملك الميديين بفضل الأسطورة. وكذلك الحال بالنسبة إلى رومولوس. فلو وجد هذا الشخص حقاً لما كان ممكناً أن يكون سوى مغامر مجهول الأصل، سوى محدث نعمة. ولكن الأسطورة جعلت منه سليل ملوك ألبا ـ لونغا وورثيهم(١٣).

ويختلف وضع موسى عظيم الاختلاف. فأولى الأسرتين هنا متضعة جداً مع أنها في القاعدة العامة نبيلة. فموسى سليل لاويين يهود(١٤). وبالمقابل، إن الأسرة الثانية، التي يفترض بها أن تكون متضعة الحال والتي تحتضن الطفل، تتمثل هنا بالبيت الملكي المصري؛ والأميرة تربي الطفل كما لو أنه ابنها حقاً. هذه الأسطورة تختلف إذاً عن الأسطورة النمطية، وهذا ما أثار دهشة العديد من الباحثين. وقد افترض إ. ماير(١٥)، وكثيرون من بعده، أن الشكل البدائي لهذه الأسطورة قد طرأ عليه تعديل لاحق. ففي رأيهم أن فرعون أُنذر، عن طريق حلم تنبُّؤي، بأن ابن ابنته سيكون خطراً ذات يوم عليه وعلى مملكته(١٦). ولهذا أصدر أمره بأن

١٥ ـ إدوارد ماير: مؤرخ ألماني مختص بالدراسات المصرية والآشورية (١٨٥٥ ـ ١٩٣٠). من أشهر كتبه: **تاريخ القدامى**. والإحالة هنا إلى كتابه: **بنو إسرائيل وقبائلهم المجاورة**. «م».

١٦ ـ انظر أيضاً القصة لدى فلافيوس يوسيفوس(*).

(*) فلافيوس يوسيفوس مؤرخ يهودي من القرن الأول الميلادي (نحو ٣٧ ـ ١٠٠ ب.م.). ولد في القدس ومات في روما. يعتبر أهم من أرَّخ للعصر اليوناني القديم. قدِم من فلسطين إلى روما وقابل زوجة نيرون واستحصل منها على قرار بإطلاق سراح الكهنة اليهود الذين كان حاكم اليهودية الروماني قد أمر بحبسهم. سمّاه السنحردين قائداً عسكرياً على الجليل وشارك في الحرب اليهودية ـ الرومانية الأولى. وبعد أن اُتهم بالتواطؤ مع الرومان استسلم لقواتهم عام ٦٧ ووضع نفسه في خدمة الأمبراطور فسبازيانوس في الإسكندرية وصار وسيطاً بين الرومان واليهود. ثم استقرّ في روما وحصل على الجنسية الرومانية وتلقَّب باسم تيطوس. كتب كمؤرخ كتابه المشهور **العاديات اليهودية**، وكذلك حرب **اليهود ضد الرومان**، **والردّ على أبيون** دفاعاً عن التقاليد اليهودية. تنكَّر اليهود طويلاً لتراثه التاريخي بينما تناقل المؤرخون واللاهوتيون المسيحيون كتاباته، ولا سيما منها ما يتصل بأصل ديانتهم. «م».

١٧ ـ رانك: **أسطورة ميلاد البطل**.

١٨ ـ هيرودس: ملك القدس الذي أراد، كما يقول إنجيل متى، قتل الطفل يسوع بعدما تنبأ له الحكماء الثلاثة بأنه سيصير ملكاً . «م».



يُسلم الطفل، فور ولادته، لمياه النيل. وقد أنقذ اليهود هذا الطفل وربوه وكأنه ابنهم من صلبهم. وقد عُدِّلت الأسطورة فيما بعد بالاتجاه المعروف لدينا، «لدواعٍ قومية» على حدّ تعبير رانك(١٧).

ولكن لحظة واحدة من التفكير تكفي لتظهر لنا أن أسطورة بدائية كتلك، أي أسطورة عن موسى لا تختلف عن سواها من أساطير الولادة، ما كان لها أن ترى النور. ذلك أن أصل هذه الأسطورة إما مصري وإما يهودي. والحال أن الأصل المصري مستبعد، لأنه ليس للمصريين من داعٍ لتمجيد موسى الذي لم يكن بالنسبة إليهم بطلاً. وعليه، لا بدّ من التسليم بأن الأسطورة أُختلقت من قبل الشعب اليهودي، أي ربطت، في صيغتها المعروفة، بشخص زعيم هذا الشعب. بيد أن هذه القصة ما كانت تصلح للاستخدام على النحو الذي أريد استخدامها به. وبالفعل، ما الفائدة التي يمكن أن يجنيها شعب من أسطورة تجعل من بطله رجلاً غريباً أجنبياً؟

لا مناص من التسليم إذاً بأن أسطورة موسى، كما وصلت إلينا اليوم، ما عادت تستجيب لمراميها الخفية. فلو كان موسى ملكيَّ المنشأ ، لما كان في مستطاعٍ أسطورتنا أن تجعل منه بطلاً؛ ولو بقي ابن أسرة يهودية لا تكون فعلت شيئاً لتعظِّم من قدره. ولا يحتفظ بالفاعلية والنجع غير جزء صغير من هذه الأسطورة: التوكيد بأن الطفل أمكنه أن يستمر في الحياة بالرغم من القوى الخارجية العاتية. وهذه القَسَمة تتكرر في قصة طفولة المسيح، مع فارق واحد وهو أن هيرودس(١٨) هو الذي يلعب هذه المرة دور فرعون. وعليه، إن من حقنا أن نفترض أن كاتباً من الكتبة، ممن لا يملكون قدراً كافياً من الفطنة بالأحرى، قد ارتأى في زمن لاحق أن من المباح له أن يضيف إلى قصة بطله، موسى، تفصيلاً معيَّناً يلائم النموذج الكلاسيكي لأسطورة البطل، أعني خرافة الهجر. ولكن هذا التفصيل ما كان ليتفق مع الوضعية الخاصة للحالة التي نحن بصددها.

١٩ ـ هاكم على سبيل المثال ما يقوله إ. ماير في **أساطير موسى واللاويين**، مركز التقارير البرليني، ١٩٠٥: «إن اسم موسى هو على الأرجح اسم مصري، كذلك إن اسم فينحاس(*) Pinhas في سلالة كهنة شيلوه(**) Silo... وهو بلا مراء اسم مصري. بيد أن ذلك لا يثبت أن هذه الأسر كانت



إلى هذه النتيجة المخيِّبة للآمال والمشكوك فيها في آن واحد كانت ستنتهي أبحاثنا؛ وما كانت مسألة الأصل المصري لموسى لتوضح وتحسم لولا أننا نملك مقاربة أخرى، أكثر سداداً ومطابقة في أغلب الظن، لفهم أسطورة الهجر تلك.

لنعد إلى أسرتي الأسطورة. نحن نعلم، من وجهة نظر التحليل النفسي، أنهما متماثلتان وهويتهما واحدة. لكنهما مزدوجتان من المنظور الأسطوري: الواحدة نبيلة والأخرى متضعة. إلا أن الأسطورة حين تكون مرتبطة بشخص تاريخي، يكون هناك مستوى ثالث: مستوى الواقع. فإحدى الأسرتين هي الواقعية: تلك التي ولد فيها فعلاً الرجل العظيم وترعرع بين ظهرانيها؛ والأخرى وهمية، اختلقتها الأسطورة على نحو شعري وما تنشده من غاية. والمفروض بالأسرة المتواضعة، كقاعدة عامة، أن تكون هي الأسرة الحقيقية، وبالأسرة النبيلة أن تكون هي الخيالية. ولكن حالة موسى تبدو مختلفة بعض الشيء. وهنا بالتحديد تتيح لنا وجهة نظرنا الجديدة أن نقرّ بأن الأسرة الأولى، الأسرة التي تهجر الطفل، هي بكل تأكيد خيالية، وبأن الأسرة الثانية، الأسرة التي تتولّى تربية الطفل، هي الحقيقية. أما في حالة موسى فقد بدا لنا أن ثمة عنصراً يدخِل تعديلاً ما على المعادلة. ولعل وجهة النظر الجديدة هذه من شأنها أن تقودنا إلى توضيح الأشياء، أي إلى الاستنتاج بأن الأسرة الأولى، أي الأسرة التي تهجر الطفل، هي الأسرة المتخيَّلة، وهذا في جميع الحالات التي قد يعرض لنا أن نتفحصها، وأن الأسرة الثانية، الأسرة التي تحتضن الطفل وتربّيه هي الأسرة الواقعية. وإذا كنا نملك الجرأة على التسليم بأن هذه حقيقة ذات صفة عامة تنطبق على أسطورة موسى مثلما تنطبق على سائر الأساطير، فسيتجلى لنا فجأة أن موسى كان فعلاً مصرياً، وفي غالب الظن مصرياً نبيل المحتد، وأن الأسطورة هي التي تعيَّن عليها أن تجعل من هذا المصري يهودياً. تلك هي النتيجة التي يكون تنقيبنا قد قادنا إليها! ومن هذا المنظور يمكن أن يجد هجر الطفل عند مياه النيل تفسيره الفعلي؛ وحتى نمتثل لهذا التوجه الجديد، كان لا بدّ لنا من أن ندخل تعديلاً ـ لا يخلو من قسر ـ على القصد من ذلك الهجر. فعلى هذا النحو ينقلب هجر الطفل من وسيلة للتخلص منه إلى وسيلة لإنقاذه.



والحال أن كون قصة موسى تختلف عن سائر القصص المماثلة لها في النوع يمكن ردّه إلى خصيصة تتميَّز بها هذه القصة. ففي حين أن الأبطال يرتفعون، بوجه عام، خلال حياتهم، إلى ما فوق وضعهم الأوَّلي المتواضع، يبدأ موسى الرجل حياته البطولية بخفض في المستوى، إذ لا يتأبى عن النزول من عليائه ليضع نفسه في مستوى أبناء إسرائيل.

ولئن كنا قد شرعنا بهذا البحث المقتضب، فهذا بأمل الوصول إلى حجة ثانية وجديدة في تأييد الأصل المصري لموسى. ولقد كان أمكن لنا أن نرى أن الحجة الأولى، الحجة المستمدة من الاسم، لم تُعَدّ على الدوام حاسمة في نظر عديد من أهل العلم[١٩]. وينبغي أن نتوقع ألا تلقى الحجّة الجديدة، الحجّة التي يقدِّمها لنا تحليل أسطورة الهجر، مصيراً أفضل. ولا ريب في أن المعترضين سيعترضون علينا بأن شروط نشأة الأساطير وإعادة إنشائها ليست شافّة إلى درجة تبيح لنا أن نستخلص منها استنتاجاً كالذي استخلصناه، وسيقولون لنا إن المأثورات المتصلة بالوجه البطولي لموسى بكل ما يشوبها من إبهام والتباس وتناقض وبكل ما تحمله من قرائن لا مماراة فيها على تحويرات وإضافات مغرضة تراكمت جيلاً بعد جيل، لا يمكن إلا أن تحكم بالبطلان سلفاً على أي مجهود لتسليط الضوء على نواة الحقيقة التاريخية التي تحتجب وراءها. وإني لأرفض، من جهتي، تبني مثل هذا الموقف السلبي، وإن لم أكن قادراً في الوقت نفسه على إثبات بطلان مقدماته.

إذا لم يكن الوصول إلى يقين بممكن، فما الداعي لنشر هذا البحث؟ إني

مصرية الأصل. وإنما يثبت فقط أنه كان لها بعض الارتباطات بمصر» (ص ٦٥١). وبديهي أنه يمكننا هنا أن نتساءل: ما نوع الارتباطات المقصودة؟

(*) فينحاس: اسم مصري معناه النوبي، وهو في التوراة ، سفر الأخبار، ابن أليعازر وحفيد هارون، وكان مرشحاً ليصير رئيس الكهنة. «م».

(**) شيلوه: من أهم مراكز عبادة بني إسرائيل في عهد القضاة، وهو يقع في وسط فلسطين على بعد نحو ٢٥ كم من القدس. ولم يأتِ له ذكر في أي وثيقة تاريخية قديمة سوى التوراة، حيث ورد ذكره في سفر يشوع.

١ ـ الأرجح أن هذه الفكرة مأخوذة بحرفها عن قولة للكاتب الفرنسي بوالو (١٦٣٦ ـ ١٧١١) في كتابه **فن الشعر**: «الصحيح قد لا يكون أحياناً مطابقاً للحقيقة»؛ وهي قولة كان استشهد بها فرويد حرفياً



آسف لأن تبريري نفسه يرتدّ إلى مِحض تلميحات وإيحاءات. ولكن إذا ما قبلنا مع ذلك بأن نأخذ بعين الاعتبار الحجتين اللتين عرضتهما، محاولين أن نسلِّم جدياً بأن موسى كان فعلاً مصرياً من محتد نبيل، فإن آفاقاً مثيرة ورحبة للغاية تنفتح في هذه الحال أمامنا. فبمساعدة بعض الفرضيات، التي لا تتطلب منا أن نتوغل إلى أبعد مما ينبغي، قد تصبح دوافع مشروع موسى الخارق للمألوف قابلة للفهم، ومن ثم قد ندرك الأسباب المحتملة للعديد من سمات الشريعة والديانة اللتين أعطاهما لشعب اليهود. وآنئذ يغدو في مستطاعنا أن نكوّن رأياً يرتكز إلى أسس متينة حول أصل الديانات التوحيدية بوجه عام. بيد أنه ينبغي أن نحذر من بناء مثل هذه الاستنتاجات الهامة على محض احتمالات مشاكلة لما يمكن أن يكون هو الحقيقة سيكولوجياً. وحتى لو اعتبرنا الأصل المصري لموسى نقطة ارتكاز تاريخية محتملة، فلا معدّى لنا عن تدبر نقطة ارتكاز متينة ثانية كيما يكون في مكنتنا أن نردّ عن الشبكة الوسيعة من الاحتمالات التي تنفتح أمامنا سهام النقد الذي لن يرى فيها سوى ثمرةٍ من ثمار الخيال بعيدةٍ غاية البعد عن الواقع. والحق أنه لو توفرت لنا معرفة موضوعية بالعصر الذي فيه عاش موسى وحدث «الخروج» لكان في مكنتنا على الأرجح أن نصل إلى مبتغانا. ولكن نظراً إلى أن ذلك ليس مما في متناول اليد، فخليق بنا ألا نتعدى حدودنا الراهنة وألا نسعى إلى استخلاص نتائج أخرى من فكرة أن موسى كان مصرياً.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني



إذا كان موسى مصرياً

سعيت في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى أن أدعم بحجة جديدة الفرضية القائلة بأن موسى، محرر الشعب اليهودي ومشرّعه، كان مصرياً، لا يهودياً. وكان الباحثون قد لاحظوا منذ زمن بعيد أن اسمه مشتق من مفردات اللغة المصرية، ولكن من دون أن يعلِّقوا على هذه الملاحظة الأهمية التي تستأهلها فعلاً. وقد أضفت أن تأويل أسطورة الهجر عند مياه النيل، المطبقَّة على موسى، ترغمنا على الاستنتاج بأنه كان مصرياً احتاج شعب برمَّته إلى أن يجعل منه يهودياً. وقلت في ختام بحثي إن استنتاجات مهمة ورحبة تتفرع من فرضية أن موسى كان مصرياً. لكني ما كنت على استعداد لأن ألتزم علناً وجهاراً بالأخذ بها لأنها لا تستند إلا إلى محض احتمالات مشاكلة للحقيقة سيكولوجياً، ولأنها تفتقد إلى برهان موضوعي. وبالفعل، كلما بدا أن الرأي المتكوِّن بهذه الكيفية له قدر أعظم من الأهمية، توجَّب بالقدر نفسه أن يُبنى على أسس متينة قبل أن يُعرض لانتقادات العالم الخارجي. وبدون هذا الاحتياط سيكون أشبه بتمثال من البرونز ذي قدمين من الصلصال. ومشاكلة الحقيقة، مهما تكن مثيرةً ومغريةً، لن تقينا من الخطأ، حتى لو بدت جميع معطيات المشكلة محكمة مضبوطة كقطع المربكة Puzzle. وينبغي أن نتذكر أن المُشاكل للحقيقة ليس صحيحاً دوماً، وأن الصحيح ليس مشاكلاً للحقيقة دوماً[1]. وأخيراً، ليس مما يغري المرء أن يجد نفسه مصنَّفاً في عداد السكولائيين والتلموديين ممن يكتفون بممارسة حذاقتهم من دون أن يبالوا بمدى مجانبة توكيداتهم للواقع.

في **علم نفس أمراض الحياة اليومية**. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٢ ـ إننا نجهل كل الجهل عدد الذين شاركوا في «الخروج» من مصر.



لقد وطَّنت النفس، بالرغم من هذه الحجج التي تحتفظ اليوم بقيمتها السالفة وبالرغم مما يعتمل في داخلي من تشككات، على تكملة مقالي الأول بالتتمة التالية. ولكن لا بدّ من التنبيه إلى أنني، هذه المرة أيضاً، لن أقول كل شيء، ولا حتى الجانب الأهم من كل شيء.

- ١ -

إذا سلّمنا بأن موسى كان مصري الجنسية، فإن التتمة الأولى التي تترتب على هذه القضية هي بروز لغز جديد تصعب الإجابة عنه. فحين يتهيأ شعب من الشعوب أو قبيلة من القبائل لتنفيذ مشروع كبير[٢]، فلنا أن نتوقع ظهور فرد من تلك الجماعة يتزعم الحركة أو يحمل رفاقه على انتخابه زعيماً. ولكن كيف لنا أن نتصور أن مصرياً كريم المحتد، وربما أميراً أو كاهناً رفيعاً، أو موظفاً عالي المقام، أمكن له أن يضع نفسه على رأس جماعة من أجانب مهاجرين متخلفين حضارياً؟ كيف نفسر أنه غادر الوطن معهم؟ نحن نعلم كم كان المصريون يستخفّون بالشعوب الأجنبية، وهذا بالضبط ما يجعل الواقعة مستبعدة الاحتمال. واستبعاد احتمالها هذا هو، في رأيي، ما حال بين مَن أقرّ من المؤرخين بالأصل المصري لاسم موسى ونسبوا إلى هذا الأخير حكمة مصر، وبين التسليم باحتمال أن يكون مصري الجنسية.

وسرعان ما تنضاف إلى هذه الصعوبة صعوبة أخرى. فموسى، لا ننسين ذلك، لم يكن زعيماً سياسياً لليهود المستقرين في مصر فحسب، بل كان أيضاً مشرِّعهم، ومربِّيهم، والرجل الذي فرض عليهم ديناً جديداً أعطاه الاسم الذي لا يزال يحمله إلى اليوم: الدين الموسوي، بالإحالة إلى اسمه بالذات. ولكن أفي استطاعة فرد مفرد أن يتوصل إلى أن يؤسس ديناً؟ وإذا ما سعى إنسان من الناس إلى التأثير على دين غيره من الناس، أفليس من الطبيعي أن يحاول حملهم على اعتناق دينه بالذات؟ لا مرية في أن يهود مصر كانوا يتعاطون شكلاً معيناً من الدين، وإذا كان موسى، الذي أتاهم بدين جديد، مصرياً، فليس لنا أن نستبعد

٣ ـ الإله القزم بيس: هو في الميتولوجيا المصرية إله المنزل والمولد وفرح الحياة. وبالرغم من قزامته وقباحته



احتمال أن يكون هذا الدين الآخر، الجديد، هو فعلاً وحقاً الدين المصري.

بيد أن هذه الفرضية تصطدم بعقبة: فالتضاد تام شامل بين الديانة اليهودية المنسوبة إلى موسى وبين الديانة المصرية، نظراً إلى أن الأولى ديانة توحيدية على غاية من التشدد والتصلب. فهي ترى أنه ليس هناك سوى إله واحد، أحد، كلي القدرة، لا يقع تحت الإدراك؛ والإنسان لا يستطيع أن يتحمل رؤيته، ولا يحق له أن يصنع له صورة ولا حتى أن يتلفظ باسمه. وبالمقابل، تشتمل الديانة المصرية على عدد لا حصر له من الآلهة المتفاوتة أهمية ومنشأ. بعضها يجسِّد قوى طبيعية كبرى كالسماء والأرض، والشمس والقمر، أو يجسِّد مجردات نظير معاط (العدالة، الحقيقة)، أو حتى الوجوه المنفرة نظير القزم بيس[٣]. على أن غالبية هذه الآلهة آلهة محلية يعود تاريخها إلى العصر الذي كانت فيه البلاد منقسمة إلى أقاليم متمايزة. وكانت تتقمص أشكالاً حيوانية وكأنها لم تتجاوز بعد مرحلة الحيوانات الطوطمية التي فات زمانها. ولم تكن هذه الآلهة الحيوانية يتميَّز بعضها عن بعض واضح التميُّز، ونادراً ما تُنسب إلى بعضها وظائف خاصة. وكانت التسابيح المنذورة لها تشيد بها جميعها بالكلمات عينها ولا تتورع عن الخلط بينها على نحو لا يمكن إلا أن يحيِّرنا أشد الحيرة. وكانت أسماء الآلهة تتداخل وتختلط إلى درجة أن بعضها كان محض أوصاف لبعضها الآخر. وهكذا كان كبير آلهة مدينة طيبة، في أوج «الإمبراطورية الجديدة»[٤]، يدعى آمون ـ رع، وهو اسم مركَّب يشير شقّه الأول، أمون، إلى إله المدينة ذي رأس الكبش، في حين أن رع هو اسم إله الشمس ذي رأس الصقر. وعبادة هذه الآلهة، مثلها مثل حياة المصري اليومية، تهيمن عليها الطقوس والشعائر والصيغ السحرية والتمائم.

إن بعض هذه الاختلافات يمكن أن يُردَّ بسهولة إلى التضادّ المبدئي القائم بين توحيد صارم وبين شرك جامح. وينجم بعضها الآخر بكل جلاء عن الفارق في

كان عظيم الشعبية بسبب شهوانيته. «م».

٤ ـ الأمبراطورية الجديدة: هي الحقبة الأكثر ازدهاراً في كل تاريخ مصر القديم. دامت قروناً خمسة ونيفاً من نحو عام ١٥٥٢ إلى عام ١٠٦٩ ق.م. ومن أشهر فراعنتها أخناتون وتوت عنخ أمون وحورمحب ورعمسيس. «م».



المستوى الروحي، إذ لبثت إحدى الديانتين قريبة غاية القرب من ديانة الأزمان البدائية بينما سمت الأخرى إلى ذرى التجريد الخالص. وربما كان يجدر بنا أن نعزو إلى هذين العاملين الانطباع الذي يساورنا أحياناً بوجود تضادّ مقصود، مؤجَّج عن عمد، بين الديانتين الموسوية والمصرية، وهو تضادّ نستشعره حين نلاحظ أن إحدى الديانتين تدين صارم الإدانة كل ضرب من السحر والشعوذة على حين أن الثانية تحفل بهما؛ أو حين يبرز للعيان التعارض الحادّ بين ميل المصريين الذين لا يروى له ظمأ إلى تشخيص آلهتهم تشكيلياً بالصلصال أو الصخر أو المعدن ـ وهذه عادة تدين لها متاحفنا اليوم بالشيء الكثير ـ وبين التحريم الصارم في الديانة الموسوية لتشخيص أي كائن حيّ أو خيالي. بيد أنه يوجد بين الديانتين فارق آخر لا نملك له تفسيراً. فما من شعب من شعوب العصور القديمة اهتم هذا القدر من الاهتمام بنفي الموت، وتجشم هذا القدر من المشقة والعناء ليكفل لنفسه وجوداً في العالم الآخر. ولهذا كان أوزيريس، إله الأموات ورب العالم الآخر، أكثر الآلهة المصرية شعبية وأعظمها سلطاناً. وبالمقابل، إن الديانة اليهودية القديمة قد نكصت كامل النكوص عن الخلود، وليس ثمة من إشارة فيها قط، وفي أي موضع، إلى احتمال وجود حياة أخرى بعد الموت. ومما يزيد في غرابة ذلك أن الإيمان بحياة آجلة قابل للانسجام على أحسن وجه، كما أثبتت ذلك تجارب لاحقة، مع ديانة توحيدية.

لقد كنا نأمل أن تدلل فرضية الأصل المصري لموسى على خصوبة وإنارة في العديد من الميادين. ولكن ها هو ذا الاستنتاج الأول الذي استنتجناه من تلك الفرضية، حين افترضنا أن الديانة التي أعطاها موسى لليهود كانت ديانته هو نفسه، يصطدم بالاختلافات، إن لم نقل بالتناقض الصارخ، بين الديانتين.

ـ ٢ ـ

بيد أن ثمة واقعة غريبة في تاريخ مصر الديني تفتح لنا آفاقاً جديدة؛ واقعة لم تُكتشف وتُقدَّر حقَّ قدرها إلا في زمن متأخر. فمن المحتمل، بالرغم من كل شيء، أن تكون الديانة التي أعطاها موسى لشعبه اليهودي هي حقاً وفعلاً ديانته



الخاصة، هي حقاً وفعلاً **ديانة** مصرية ، بدون أن تكون مع ذلك هي **الديانة** المصرية.

في عهد السلالة الثامنة عشرة الماجدة، وفي الحقبة التي غدت فيها مصر إمبراطورية عالمية، في حوالي العام ١٣٧٥ ق.م، تسنَّم العرش فرعون شاب تسمّى في البداية باسم أبيه، أمنحوتب، فصار «أمنحوتب الرابع»، ثم غيَّر بعد ذلك اسمه، ومع اسمه أشياء أخرى كثيرة. فقد شرع هذا الملك يفرض على شعبه المصري ديانة جديدة تتعارض وتقاليده السحيقة القدم وأعرافه العائلية معاً. كانت المحاولة الأولى من نوعها في التاريخ، على حدّ ما نعلم، لفرض عقيدة توحيدية صارمة. ومن الإيمان بإله واحد، تولَّد كذلك ـ وهذا شيء محتَّم ـ التعصب الديني الذي كان حتى ذلك الحين وبعده بحقبة مديدة غريباً عن العصور القديمة. ولكن ملكوت أمنحوتب الرابع لم يدم سوى سبعة عشر عاماً. وما لبثت الديانة الجديدة أن حُظرت بعيد وفاته، التي كانت في عام ١٣٥٨، ولُعنت ذكرى الملك الهرطوقي. ونحن مدينون لأنقاض مقامه الجديد الذي ابتناه وكرَّسه لإلهه، وكذلك لبعض النقوش على شواهد القبور، بما وصل إلينا من نادر المعلومات عن هذا العاهل. وكل ما سيتأتى لنا أن نعلمه عن هذا الشخص المرموق، بل الفذّ، يستحق منا أعظم الاهتمام[٥].

إن كل تجديد يتهيأ بالضرورة والحتم في الماضي ويكون مشروطاً به. وفي مكنتنا أن نعود القهقرى، بما فيه الكفاية من اليقين، في التاريخ البعيد نسبياً للتوحيد المصري[٦]. ففي مدرسة كهنة معبد الشمس أونو (هليوبوليس) ظهر في زمن مبكر ميل إلى تطوير تصوُّر الإله الكوني الأوحد وإلى إبراز الطابع الأخلاقي لماهيته. وكانت معاط، ربة الحقيقة والنظام والعدالة، هي ابنة رع، إله الشمس. وكانت عبادة إله الشمس عرفت، منذ عهد أمنحوتب الثالث، والد المصلح

٥ ـ وصفه بريستد بأنه «الشخصية الأولى في تاريخ الإنسانية».

٦ ـ لقد اقتبسنا ما يلي بصورة رئيسية مما كتبه ج. هـ. بريستد في **تاريخ مصر** (١٩٠٦)، وكذلك في **فجر الضمير** (١٩٣٤)، ومن الفصول المتعلقة بهذه المسألة في **تاريخ كامبردج للعصور القديمة**، المجلد ٢.



وسلفه، انطلاقة جديدة من قبيل المعارضة، في أغلب الظن، لإله طيبة، آمون، الذي كان قد أصبح أقوى مما ينبغي. وقد نُبشت من الماضي تسمية قديمة جداً لإله الشمس: آتون أو آتوم، ورُدّ إليها الاعتبار. وقد وجد العاهل الفتى في ديانة آتون هذه حركة يستطيع الانضواء تحت لوائها من دون أن تكون به حاجة إلى اختلاقها.

وكانت ظروف مصر السياسية قد طفقت منذ ذلك العهد تمارس تأثيرها القوي على الدين المصري. فبفضل المآثر المظفرة لفاتح كبير، تحوتمس الثالث، كانت مصر قد غدت قوة عالمية. فقد ضُمَّت إلى الإمبراطورية بلاد النوبة في الجنوب، وسورية وشطر من بلاد الرافدين في الشمال. وقد تجلت هذه النزعة التوسعية، منذ ذلك الحين، في الدين في شكل نزعة شمولية وتوحيدية. فلما كان سلطان فرعون لا يشمل مصر وحدها، بل كذلك النوبة وسورية، فقد بات من المحتم ألا يبقى الإله مجرد إله قومي. وما دام فرعون قد أصبح السيد الأوحد، اللامحدود السلطات، على كل عالم المصريين المعروف، فقد بات من المحتم أن يغدو إلههم الجديد إلهاً قوياً وأوحد هو الآخر. وبالإضافة إلى ذلك، كان من الطبيعي أن يزداد انفتاح مصر على المؤثرات الأجنبية ما دامت حدود إمبراطوريتها قد توسعت. وكان في عداد الزوجات الملكيات أميرات آسيويات(٧)، ومن المحتمل أن تكون بعض المؤثرات التوحيدية السورية المصدر قد فرضت نفسها.

لم ينكر أمنحوتب قط أنه تبنى عبادة أونو الشمسية. فهو يمجد الشمس الخالقة والحامية لكل ما هو موجود في مصر وفي خارج مصر في النشيدين اللذين ألَّفهما بنفسه على أرجح الظن في تعظيم آتون، واللذين حفظتهما لنا نقوش شواهد القبور الصخرية. والحميَّة التي ينمّ عنها هذان النشيدان شبيهة بتلك التي ستبثّ الروح، بعد بضعة قرون، في مزامير تبجيل الإله اليهودي يهوه. بيد أن أمنحوتب لم يكتفِ بهذا الاستباق المدهش للمعرفة العلمية بآثار الإشعاع الشمسي. بل إنه خطا خطوة أخرى إلى الأمام ـ هذا مؤكد ـ إذ لم يتعبد للشمس

٧ ـ ربما كان هذا هو وضع نفرتيتي، زوجة أمنحوتب المحبوبة.



بوصفها شيئاً مادياً، وإنما بوصفها رمزاً لكائن إلهي تتجلى قدرته في أشعتها[٨].

ولكن يخلق بنا، إذا كنا نريد أن ننصف العاهل، ألا نرى فيه مجرد نصير وحامٍ لدين آتوني كان قائماً قبله. فقد كان دوره أكثر فاعلية، إذ أضاف إلى مذهب الإله الكوني شيئاً جعل منه مذهباً توحيدياً، أعني الصفة الحصْرية. ففي أحد أناشيده جاء ما يلي بصريح العبارة: «أيا أنت! أيها الإله الأوحد الذي ليس إلى جانبه إله آخر»[٩]. ولا ننسَ أنه لا يكفينا، كي نقدِّر المذهب الجديد حق قدره، أن نطَّلع على مضمونه الإيجابي؛ بل ينبغي أيضاً، بالقدر نفسه تقريباً، أن نطَّلع على جانبه السلبي، أي على ما ينبذه. ومن الخطأ كذلك أن نتصور أن الدين الجديد قد ظهر إلى حيِّز الوجود بصورة مفاجئة، ناجزاً، مكتملاً، بكامل عدَّته، مثلما خرجت أثينا من رأس زفس[١٠]. فكل شيء يشير، على العكس، إلى أنه وطَّد أركانه رويداً رويداً في عهد أمنحوتب[١١]، فزاد وضوحاً وانسجاماً وصرامة وتعصباً. ولعل هذا التطور قد تمّ تحت تأثير المعارضة العنيفة التي قابل بها كهنة آمون إصلاحات الملك. فقد بلغ العداء من جانبهم، في العام السادس من

---

٨ ـ بريستد، **تاريخ مصر**، ٣٦٠ ص: «ولكن مهما يكن بديهياً الأصل الهليوبوليسي لدين الدولة الجديدة، فإن هذا الأخير ما كان مقصوراً على عبادة الشمس. فكلمة آتون كانت تُستخدم مكان اللفظة القديمة الدالة على معنى الإله (نوتر)، وهذا الإله يتميز بجلاء عن الشمس المادية. وبديهي أن ما كان العاهل يؤلهه كان القوة التي تؤثِّر بها الشمس على الأرض». (**فجر الضمير**، ص ٢٧٩). وشبيه بذلك رأي إرمان(*) (**دين مصر**، ١٩٠٥) بصدد صيغة تبجيلية للإله: «إنها كلمات تهدف إلى التعبير، في شكل مجرد، عن أن العبادة تتوجه لا إلى النجوم، بل إلى الكائن الذي يتجلى فيها».

(*) أدولف إرمان: عالم مصريات ألماني (١٨٥٣ ١٩٣٧). شغل منصب مدير الجناح المصري في المتحف الملكي الألماني. من أهم مؤلفاته: **قواعد اللغة المصرية**. «م».

٩ ـ **تاريخ مصر**، ص ٣٧٤.

١٠ ـ أثينا: إلهة العقل والفطنة والحكمة في الميتولوجيا اليونانية. وهي ابنة كبير الآلهة زفس من ميتيس، إلهة العقل الماكر. وكان إله السماء أورانوس قد أنذر زفس بأن ابنه من ميتيس سينتزع منه عرشه. فلما علم أن ميتيس حبلى بادر من حاله إلى ابتلاعها. ولكنه بعد بضعة أشهر شعر بوجع شديد في رأسه، فسأل إله الحدادة هيفائستوس أن يفتح جمجمته بضربة من فأسه ليحرره من ذلك الصداع الذي لا يطاق. وهكذا انبثقت أثينا من رأس زفس حاملة رمحها ودرعها. «م».

١١ ـ أمنحوتب، ويكتب أيضاً أمنحتب أو أمنوفيس: هو ثاني فراعنة الأسرة الثامنة عشرة. حكم من ١٥٢٥ إلى ١٥٠٤ ق.م. هزم الليبيين بعد أن كان والده أحمس هزم الهكسوس. «م».



عهد أمنحوتب، مبلغاً اضطر معه الملك إلى تعديل اسمه، فحذف منه المقاطع التي تؤلف كلمة آمون، اسم الإله المكروه، وتسمّى منذ ذلك الحين باسم أخناتون[١٢]. ولكن العاهل لم يكتفِ بأن حذف من اسمه اسم الإله المبغوض، بل محاه أيضاً من جميع النقوش ومن اسم والده نفسه أمنحوتب الثالث[١٣]. وبعد أن غيَّر أخناتون اسمه بفترة وجيزة هجر طيبة، حيث كانت السيطرة لآمون، وأسس عند سافلة النهر عاصمة جديدة سمَّاها أخيتاتون (أفق آتون). وأنقاض هذه المدينة تدعى اليوم تل العمارنة[١٤].

ولئن كان آمون هو الضحية الرئيسية لاضطهادات العاهل، فإنه لم يكن الضحية الوحيدة. فعلى امتداد أرجاء الإمبراطورية أغلقت المعابد وصودرت أملاكها وحُظرت العبادات وحجزت الكنوز الكهنوتية. وقد أمر العاهل، مدفوعاً بحميَّته، بالتنقيب عن نقوش الأنصاب القديمة لتمحى منها كلمة «الإله» في حال ورودها بصيغة الجمع[١٥]. ولا غرو أن تكون هذه التدابير قد أثارت في أوساط الكهنوت المضطَهَد والشعب المستاء حاجة محمومة إلى الانتقام أمكن لها أن تروي غليلها بعد وفاة أخناتون. ذلك أن ديانة آتون لم تكن ديانة شعبية ولم يعتنقها في أرجح الظن إلا جماعة صغيرة من الأشخاص الدائرين في فلك العاهل. ولقد بقيت نهاية هذا الأخير غامضة، ولم تتجمع لدينا إلا معلومات زهيدة حول بعض الأفراد من سلالته وأخلافه الخاملي الذكر الذين كانت مدة ملكهم قصيرة. وقد وجد توت عنخ آتون نفسه مكرهاً على العودة إلى طيبة وعلى تغيير اسمه باستبداله فيه الإله آتون بالإله آمون. ثم حلَّت مرحلة من الفوضى، إلى أن أفلح القائد حورمحب عام ١٣٥٠ في إعادة إقرار النظام. وانطفأت السلالة الثامنة عشرة الماجدة، وضاعت معها فتوحاتها في النوبة وآسيا.

١٢ ـ إن الاسم الجديد للعاهل له نفس معنى الاسم القديم تقريباً: الإله راضٍ. قارنوا مع الاسمين الألمانيين Gotthold [الله مؤيد] وGodfriey [الله راضٍ].

١٣ ـ يتألف اسم أمنحوتب من مقطعين: أمن أي آمون وحوتب أي راضٍ. «م».

١٤ ـ فيها وجدت في عام ١٨٨٧ مراسلات ملوك مصر، البالغة الأهمية من وجهة النظر التاريخية، مع أصدقائهم أو حلفائهم الآسيويين.

١٥ ـ **تاريخ مصر**، ص ٣٦٣.



وإبان فترة خلو العرش المحزنة هذه استعادت الأديان المصرية القديمة مكانتها، وهُجرت ديانة آتون، ودمِّرت مدينة أخيتاتون ونهبت، ولُعنت ذكرى العاهل كما تلعن ذكرى المجرم.

وسنتوقف الآن عن عمد عند بعض النقاط مبتدئين بالجانب السالب في ديانة آتون. ولنقل أولاً من هذا المنظور إنها استبعدت الخرافات كافة وشعائر السحر والشعوذة جميعاً[١٦].

وقد أدخل هذا الدين، ثانياً، تعديلاً على تشخيص الإله الشمسي الذي ما عاد يُمثَّل، كما في السابق، بهرم صغير وبصقر، وإنما ـ وهذا يبدو شبه عادم السموّ ـ بأسطوانة تتشعب منها أشعة تنتهي بأيدٍ بشرية. وبالرغم من كل الازدهار الفني الذي تجلى أثناء مرحلة العمارنة، ما أمكن اكتشاف أي صورة أخرى تمثِّل الإله الشمسي آتون، ومن حقنا أن نؤكد أنها لن تكتشف أبداً[١٧].

وأخيراً، ما عاد يرد ذكر لإله الأموات أوزيريس ولا لمملكة الأموات، ونحن لا نعثر في الأناشيد وفي نقوش القبور على أي نقش يومئ إلى أعزّ ما كان يمسّ قلوب المصريين على الأرجح. والحقّ أن التضادّ مع الديانة الشعبية لا يبرز في أي مكان بروزه هنا[١٨].

---

١٦ ـ يؤكد ويغال[*] (١٩٢٣)، ص ١٢١، أن أخناتون كان يرفض الاعتراف بفكرة جحيم يثير من الرعب ما لا سبيل إلى التوقي منه إلا برقى سحرية لا تقع تحت حصر. «رمى أخناتون بهذه الرقى جميعاً إلى النار. وقدَّم الجنّ والغيلان والأرواح والمسوخ وأنصاف الآلهة وأوزوريس نفسه مع بطانته كلها لقمة سائغة لألسنة اللهب، فآلت إلى رماد».

(*) آرثر ويغال:عالم مصريات إنكليزي(١٨٨٠ ـ ١٩٣٤). من مؤلفاته: **كنز مصر القديمة، حياة كليوباترا وعصرها، مجد الفراعنة**. والكتاب الذي يقبس منه فرويد شاهده هو: **حياة أخناتون وعصره**. «م».

١٧ ـ أ. ويغال، المصدر السابق، ص ١٠٣: «لم يسمح أخناتون بأن تحفر لآتون أي صورة على القبور. وكان الملك يقول: إن الإله الحقيقي لا شكل له. وقد بقي على رأيه هذا طوال حياته».

١٨ ـ إرمان، المصدر الآنف الذكر، ص ٧٠: «ما عاد يجوز الكلام عن أوزيريس أو عن مملكته». بريستد، **فجر الضمير**، ص ٢٩١: «لقد تجوهل أوزيريس كلياً. ولم يرد له ذكر قط في أي مدوَّنة ذات صلة بأخناتون أو فوق أي قبر من قبور العمارنة».



- ٣ -

بودِّنا الآن أن نجازف بأن نستخلص من هذا كله نتيجة ما: إذا كان موسى حقاً وفعلاً مصرياً، وإذا كان قد أعطى اليهود ديانته ذاتها، فما كان لها أن تكون غير ديانة **أخناتون**، أي ديانة **آتون**.

لقد وازنًا فيما سبق بين الديانة اليهودية والديانة المصرية الشعبية، وبيّنا مدى اختلافهما. فلنقم الآن بمقارنة الديانة اليهودية بديانة آتون لنظهر التطابق الأصلي في هويتهما. وهذه ليست، كما نعلم، بمهمة سهلة، لأن ظمأ كهنة آمون إلى الانتقام حرمنا من كثير من المعلومات عن ديانة آتون. أما الديانة الموسوية فلا نعرفها إلا في شكلها النهائي، كما حدَّدها وثبّتها بعد حوالي ٨٠٠ عام الإكليروس اليهودي في المرحلة التي أعقبت «المنفى»[١٩]. وإذا ما توصلنا، بالرغم من عدم كفاية الوثائق، إلى العثور على بعض المؤشرات القمينة بتوكيد أطروحتنا، فستكون هذه المؤشرات عظيمة القيمة بالنسبة إلينا.

ثمة، أصلاً، وسيلة سهلة لتأييد أطروحتنا عن تطابق ديانتي آتون وموسى، وهي أن نجعل مرجعنا صيغة معتمدة ومجهور بها للعقيدة. ولكني أخشى في هذه الحالة أن يعترض المعترضون علينا بأن هذا الطريق غير سالك. ذلك أن قانون الإيمان اليهودي، كما هو معلوم، يقول: Schema Jisroel Adonai Elohenu Adonai Echod. وإذا لم يكن من قبيل المصادفة أن اسم آتون (أو آتوم) المصري يذكِّر باللفظة العبرية Adonai وبالاسم الإلهي السوري أدونيس، وإذا كان هذا التشابه نتيجة لتماثل سحيق القدم في المعنى واللغة، فقد يكون في مستطاعنا ترجمة العبارة اليهودية على النحو التالي: «أصغي، يا إسرائيل! إن إلهنا آتون (Adonai) هو الإله الأوحد». ولكني لأأهليتي التامة في هذا الميدان تمنعني مع الأسف من الفصل برأي في هذه المسألة، كما أنني لم أعثر في الأدبيات المتعلقة بالموضوع على معلومات كثيرة

---

١٩ ـ المنفى: هو منفى يهود القدس ومملكة يهودا على يد نبوخذنصر الثاني إلى بابل في حوالي العام ٥٩٧ ق.م. «م».



بخصوصها[٢٠]. أضف إلى ذلك أن المرء لا يجوز له أن يختار السهولة في مثل هذا الموضوع. ولنا على كل حال عودة محتومة إلى معضلة اسم الإله.

إن نقاط التشابه والاختلاف على حدّ سواء بين الديانتين يسهل تمييزها، ولكنها لا تنير الطريق أمامنا كثيراً. فكلتاهما تمثل صيغة من مذهب توحيدي صارم، وسنميل في الوهلة الأولى إلى أن نرجِع إلى هذه السمة الرئيسية كل ما نلاحظ بينهما من توافق. والتوحيد اليهودي أشد تصلباً بعد، في بعض النقاط، من التوحيد المصري، وعلى سبيل المثال حين يحرِّم كل تشخيص بالصوَر. وفيما عدا اسم الإله، يكمن الفارق الأكثر جوهرية في كون الديانة اليهودية قد نكصت نهائياً عن عبادة الشمس بينما استمرّ المصريون يتعاطونها. وبمقارنة الدين الشعبي المصري بالدين اليهودي، اتضح لنا أن ثمة عنصراً من عناصر التناقض القصدي يلعب دوره، إلى جانب التضاد المبدئي، في الاختلاف بين الدينين. وهذا الانطباع يتعزز إذا استبدلنا، في الموازنة التي نقيمها، الديانة اليهودية بديانة آتون التي أسسها أخناتون، كما رأينا، عن عداء متعمّد من قِبَله تجاه الديانة الشعبية. ولقد أخذتنا الدهشة، عن حقّ، إذ لاحظنا أن الديانة اليهودية تجهل العالم الآخر والحياة بعد الموت، بالرغم من أن هذا المعتقد لا يتنافى مع التوحيد الأكثر تشدداً. بيد أن هذه الدهشة تنقشع إذا انتقلنا من الديانة اليهودية إلى ديانة آتون، وإذا سلَّمنا بأن هذا النفي للحياة في الآخرة مقتبس من ديانة أخناتون. فقد كان نبذ فكرة الآخرة قد أصبح ضرورياً بالنسبة إلى أخناتون في نضاله ضد الدين الشعبي الذي كان أوزيريس، إله الموتى، يلعب فيه دوراً أعظم على الأرجح من دور أي إله آخر من آلهة العالم الأعلى. والتوافق بين الديانتين اليهودية والآتونية بصدد هذه النقطة الهامة هو أول حجة جدية في تأييد أطروحتنا. وسوف نرى أنها ليست الحجة الوحيدة.

لم يهب موسى اليهود ديناً جديداً فحسب، بل أسَّس أيضاً ـ هذا مؤكد ـ

٢٠ ـ بعض مقاطع فقط في ويغال، المصدر الآنف الذكر، ص ١٢، ١٩: «إن الإله آتوم، الذي يصف رع بأنه الشمس الغاربة، كان على الأرجح من نفس أصل آتون المعبود في شمال سورية. وهكذا كان يمكن لملكة أجنبية أن تشعر، مثلها مثل حاشيتها، بانجذاب إلى هليوبوليس أعظم من انجذابها إلى طيبة».



عادة الختان التي لها أهميتها القصوى من منظور المشكلة التي تستأثر باهتمامنا. ومع ذلك، إن هذه الواقعة لم تقدَّر حتى اليوم حقَّ قدرها. صحيح أن الرواية التوراتية كثيراً ما تناقضها، بإرجاعها أولاً الختان إلى عصر الآباء[٢١] وباعتبارها إياه علامة على الحلف المعقود بين الله وإبراهيم، وبسردها ثانياً، في مقطع شديد الغموض، أن الله، المغتاظ من موسى لتقاعسه عن العمل بتلك العادة المقدسة، عزم على أن يعاقبه بالموت، وأن زوجة موسى، وهي من بنات مديان، أنقذت زوجها المهدد بالغضب الإلهي بإسراعها في إجراء العملية. بيد أن هذا محض تحريف ينبغي ألا يوردنا مورد الخطأ، وسوف نعرف الدوافع إليه فيما بعد. ولكن من الصحيح أيضاً أننا إذا تساءلنا من أين جاءت اليهود عادةُ الختان، ما أمكننا أن نجيب إلا بالقول: «من مصر». وينبئنا هيرودوتس، «أبو التاريخ»، أن الختان كان يطبَّق في مصر من قديم الأزمان، وقد أكَّد أقوالَه هذه اكتشافُ المومياوات، وحتى بعض الرسوم على الجدران الداخلية للأضرحة. ولم يأخذ بهذه العادة، على حدّ ما نعلم، أي شعب آخر من شعوب شرقي البحر الأبيض المتوسط. وفي وسعنا التوكيد بأن الساميين والبابليين والسومريين ما كانوا يختتنون. والتوراة نفسها تقول الشيء نفسه عن سكان كنعان[٢٢]. وهذا أمر مسلَّم به في مغامرة بنت يعقوب والأمير شكيم[٢٣]. ونحن نرى أن ليس ثمة أساس من الصحة للفرضية القائلة بأن اليهود في مصر قد أخذوا بعادة الختان عن طريق آخر غير

٢١ ـ الآباء: زعماء أسر بني إسرائيل قبل الخروج، ويُسمّون أيضاً بالأنبياء. «م».

٢٢ ـ نحن نعلم أننا نعرّض منهجنا، حين نتناول المأثور التوراتي من هذا المتناول الطلق والاعتباطي ولا نستخدم من نصوصه إلا تلك التي تؤيد وجهات نظرنا بينما نطّرح جانباً في الوقت نفسه النصوص التي تكذّبها، أقول: نحن نعلم أننا نعرّض منهجنا لصارم النقد، ونضعف من قوة حجتنا على الإقناع. ومع ذلك، إن هذه هي الطريقة الوحيدة الممكنة في تناول مادة لحق أذى جدّيّ بصدقها، كما هو معلوم، نتيجة للتحريفات المغرضة. وأملنا أن يلقى مجهودنا الإنصاف متى ما أزيح الستار عن تلك الدوافع الخفية. وإنه ليستحيل الوصول إلى يقين. ونحن نزعم أصلاً أن ثمة مؤلفين آخرين قد سلكوا مسلكنا.

٢٣ ـ في **التوراة، سفر التكوين**، أن الأمير شكيم بن حمور الحوّي هو صاحب الأرض التي ابتاعها من يعقوب ليقيم فيها مذبحاً. ولما وقع نظر شكيم على ابنة هذا الأخير أعجبته واغتصبها ثم عرض أن يتزوجها. فاشترط عليه بنو إسرائيل أن يختتن وأن يأمر بختان كل ذكر من الحوّيين. ولكن ذلك لم يمنع ابنيْ يعقوب من قتله هو وأبيه وكل ذكور الحوّيين. «م».



طريق الديانة التي أسسها موسى. ولا ننسَ أن الختان كان في مصر عادة رائجة لدى جميع أوساط الشعب. ولنفترض لهنيهة من الزمن أن موسى، كما يسود الاعتقاد بوجه عام، كان يهودياً عاقد العزم على تخليص أبناء جلدته من النير المصري وعلى قيادتهم إلى بلد يمكنهم فيه أن يتمتعوا بكل عزة باستقلالهم القومي ـ وهذا ما حدث فعلاً على كل حال ـ فلأي غرض كان سيفرض عليهم في هذه الحال عادةً شاقة تسهم إلى حدّ ما في تحويلهم إلى مصريين؟ وما الداعي إلى تأبيد ذكرى مصر في نفوسهم؟ ألم تكن جهود موسى تهدف، على العكس، إلى أن ينسي شعبه اليهودي موطن عبوديته، وإلى أن يخنق فيه الحنين إلى مذلة مصر وإلى «قدور لحمها»[٢٤]؟ كلا، إن نقطة انطلاقنا والفرضية التي أتبعناها بها تتناقضان إلى درجة نجرؤ معها على أن نستخلص من تناقضهما النتيجة التالية: إذا كان موسى قد وهب اليهود لا ديانة جديدة فحسب، بل شريعة الختان أيضاً، فهذا لأنه كان مصرياً ولم يكن يهودياً، الأمر الذي يترتب عليه أن الدين الموسوي كان في أرجح الظن ديانة مصرية، لا ديانة الشعب العظيمة الاختلاف، بل ديانة آتون التي تتفق معها الديانة اليهودية اللاحقة في بعض النقاط الهامة.

وكما سبق أن لاحظت، فإن فرضيتي عن الأصل المصري، لا اليهودي، لموسى تثير لغزاً جديداً. فبعض أشكال السلوك التي قد تبدو طبيعية لدى اليهودي تغدو عصيّة على الفهم لدى المصري. ولكننا إذا وضعنا موسى في عصر أخناتون، وإذا جعلنا بينه وبين هذا الفرعون صلة، فإن اللغز عندئذ يستبين، والأسئلة المنطرحة تبدو وكأنها وجدت حلّها. لنفترض أن موسى كان ينتمي إلى أسرة نبيلة، وأنه كانت له مكانة سامية، وأنه ربما كان من أعضاء الأسرة المالكة كما تقول الأسطورة. وبما أنه كان يعي بكل تأكيد إمكانياته الكبيرة، فقد كان عظيم الطموح، قوي التصميم، وربما كان يحلم بأن يصبح ذات يوم قائداً لشعبه وربّ الإمبراطورية. ولما كان من المقرَّبين إلى فرعون فقد كان يجهر بنصرته، عن

---

٢٤ ـ يذكر الإصحاح ١٦ من **سفر الخروج** أن «جماعة بني إسرائيل تذمرت، بعد الخروج من مصر، على موسى وهرون وقالت لهما: ليتنا متنا بيد الرب في أرض مصر إذ كنا جالسين عند قدور اللحم نأكل خبزاً للشبع، فإنكما أخرجتمانا إلى هذا القفر لكي تميتا كل هذا الجمهور بالجوع». «م».



اقتناع، للعقيدة الجديدة التي استوعب أفكارها الرئيسية واعتنقها. ومع الردة التي أعقبت وفاة العاهل، انهارت آماله جميعاً ومطامحه كافة، ولم يعد لدى مصر ما تقدِّمه له، اللهم إلا إذا جحد معتقداته العزيزة عليه. لقد أضاع وطنه. وفيما هو على ما هو عليه من شدة وكرب، اهتدى إلى مخرج غير مألوف. فقد كان أخناتون الحالم قد نفّر منه روح شعبه وأفسح في المجال لتجزئة إمبراطوريته. ومن ثم تخيَّل موسى، المحبوّ بقوة الشكيمة، مخططاً لتأسيس إمبراطورية جديدة ولخلق شعب يعطيه الديانة التي ازدراها المصريون. وكانت هذه، كما نرى، محاولة بطولية للوقوف في وجه القدر، وللبحث عن تعويض ـ في اتجاهين اثنين ـ عما نزل به من خسائر بنتيجة الكارثة التي أحاقت بأخناتون. ولربما كان يومئذ حاكماً على ذلك الإقليم الواقع عند الحدود (أرض جاسان) الذي استقرت فيه بعض القبائل السامية منذ أيام الهكسوس في أغلب الظن[٢٥]. ومن هذه القبائل على وجه التحديد أراد أن يخلق شعبه الجديد، وهذا قرار ستكون له أهميته التاريخية الكبرى[٢٦].

لقد تفاهم إذاً مع هذه القبائل، وتزعّمها، ونظَّم هجرتها «بيد من حديد». وبخلاف ما يقوله المأثور التوراتي، لا مندوحة لنا من التسليم بأن « الخروج» تمّ سلمياً ومن دون اضطهادات، وهذا أمر كان ممكناً بفضل سلطان موسى الذي لم تكن هناك آنئذ أي سلطة مركزية لتضع العصيّ بين عجلاته.

٢٥ ـ الهكسوس:اسم محرَّف من المصرية القديمة حيقا خاسيويت، أي الحكام الأجانب. وهم قبائل آسيوية، سامية على الأرجح، غزت مصر في نحو العام ١٧٨٥ ق.م باستثناء صعيد مصر الذي بقي يحكمه حكام مصريون من طيبة. ويعرف عهدهم بعهد الأسرة الخامسة عشرة، ومن بعدها تداخل حكمهم مع حكم الفراعنة المصريين من الأسرتين السادسة عشرة والسابعة عشرة. وقد تمكن أول فراعنة الأسرة الثامنة عشرة أحمس الأول من طرد الهكسوس من حصنهم الأخير في شاروهين في غزة. «م».

٢٦ ـ إذا كان موسى قد شغل حقاً وفعلاً وظيفة رفيعة، فإننا نفهم بسهولة أكبر دور الزعيم الذي أداه بين اليهود. وإذا كان كاهناً، فقد سهل عليه أن يظهر بمظهر المؤسس لديانة. وفي كلتا الحالتين كان يتابع ممارسة مهنته ليس إلا. ولقد كان في ميسور أمير من البيت الملكي أن يكون في آن واحد حاكماً وكاهناً. وفلافيوس يوسيفوس (**العاديات اليهودية**) يقبل بأسطورة الهجر، ولكن يبدو أنه اطّلع على مأثورات أخرى غير مأثورات التوراة. ففي رأيه أن موسى هو قائد عسكري مصري قاد في الحبشة حملة ظافرة.



وإذا صحَّت فرضيتنا فإن «الخروج» قد حدث بين ١٣٥٨ و١٣٥٠ ق.م، أي بعد وفاة أخناتون وقبل أن يعيد حورمحب توطيد سلطان الدولة[٢٧]. وما كان ممكناً أن يكون هدف الرحلة إلا أرض كنعان. فإلى هذه البلاد كانت عشائر من الآراميين المحبِّين للحرب قد تسللت غازية ناهبة بعد تقوُّض الهيمنة المصرية، مشيرة بذلك إلى المكان الذي يمكن فيه لشعب مقتدر أن يتملك أرضاً جديدة. ونحن نعرف أخبار هؤلاء المحاربين من الرسائل المكتشفة عام ١٨٨٧ في سجلات مدينة العمارنة المتهدمة. فهي تسمّيهم باسم «عابيرو»، وقد أطلق هذا الاسم فيما بعد ـ لسنا ندري كيف ـ على الغزاة الجدد اليهود: **العبرانيين**، الذين ما كان في مستطاع رسائل العمارنة أن تسمِّيهم لأنهم قدموا في زمن لاحق على تاريخ كتابتها. وفي جنوبي فلسطين، في كنعان، كانت تعيش أيضاً بعض قبائل تمتّ بصلة حميمة إلى اليهود القادمين من مصر.

إن الدوافع التي أمكن لنا أن نتكهن بأنها كانت هي السبب في «الخروج» لعبت، هي عينها، دورها في تأسيس عادة الختان. ومعلوم لدينا ما ردّ فعل البشر، أشعوباً كانوا أم أفراداً، تجاه هذه العادة السحيقة القدم التي بات فهمها في غاية الصعوبة. فهي تبدو لمن لم يأخذ بها غريبة ومفزعة، ولكن من حافظ عليها يفخر بها ويعتزّ. فهو يشعر بأنها تعظم من قدره وتسبغ عليه نبلاً، فتراه يحتقر الأغلف[٢٨] ويظن به النجاسة. وإلى اليوم أيضاً لا تزال إحدى الشتائم التي يرمي التركي بها المسيحي هي «كلب أغلف». وكل شيء يحمل على

٢٧ ـ حدث «الخروج» إذاً قبل قرن تقريباً مما يفترض معظم المؤرخين الذين يرجِعون تاريخه إلى عصر السلالة التاسعة عشرة، في عهد مرنبتاح(*)، أو ربما بعده بقليل، لأن الروايات الرسمية تحدد على ما يبدو زمن خلوّ العرش بعهد حورمحب(**).

(*) **مرنبتاح** هو رابع ملوك الأسرة التاسعة عشرة، وهو ابن الملك رعمسيس من زوجته الثانية إيزيس نوفرت، وترتيبه الرابع عشر بين أبناء رعمسيس إذ إن كل إخوته الأكبر منه سناً ماتوا في حياة والدهم. وقد استمرت مدة حكم مرنبتاح حوالي عشر سنوات من عام ١٢١٣ ق.م إلى عام ١٢٠٣ ق.م. «م».

(**) حورمحب: آخر فراعنة الأسرة المصرية الثامنة عشرة. كان فرعون مصر من ١٣٣٨ إلى ١٣٠٨ ق.م. واسمه الكامل حور محب ميري أمون، أي «حور في عيد، محبوب أمون». «م».



الاعتقاد بأن موسى، الذي كان مختوناً بصفته مصرياً، كان يأخذ بهذه النظرة. وعليه، كان لا بدّ أن ينوب اليهود الذين هجر بصحبتهم وطنه مناب المصريين الذين بتّ صلته بهم، فلا يكونون بحال من الأحوال أدنى منهم قَدْراً. كان موسى يريد أن يجعل منهم «شعباً مقدساً»، على حدّ ما جاء بالحرف الواحد في النص التوراتي. وكعلامة على تكريسهم هذا حملهم على الأخذ بالعادة التي تجعلهم على كل حال عدلاء للمصريين. وفضلاً عن ذلك، ما كان لموسى إلا أن يغتبط لتميّزهم على هذا النحو، بالختان، عن الشعوب الأجنبية التي ستقودهم هجرتهم إليها. فبذلك يتحاشى اليهود الاختلاط بهذه الشعوب، مقتدين في هذا بالمصريين الذين كانوا يميّزون أنفسهم عن جميع الأجانب[٢٩].

بيد أن المأثورات اليهودية سلكت في زمن لاحق مسلك من أرهقته الاستنتاجات التي عرضناها. فالتسليم بأن الختان كان عادة مصرية فرضها موسى يعدل تقريباً الاعتراف بأن الديانة التي أورثهم إياها موسى كانت ديانة مصرية.

---

٢٨ ـ الأغلف: من لم يختتن. «م».

٢٩ ـ يروي هيرودوتس الذي زار مصر في حوالي عام ٤٥٠ ق.م، في قصة رحلته، واقعة تصلح فعلاً لتمييز الشعب المصري وتنطوي على محاكاة ملفتة للنظر لبعض الخصائص المعروفة عن اليهودية المتأخرة: «إنهم من جميع الوجوه أكثر ورعاً وتقوى من سائر البشر الذين تميّزهم عنهم أيضاً عادات أخرى. وهكذا كانوا يمارسون الختان الذي كانوا هم أول من أخذ به لدواعي النظافة. ثم إنهم يشمئزون من الخنزير، وهذا يرجع بالتأكيد إلى كون «ست» المتلبس شكل خنزير أسود قد جرح «حوريس». وأخيراً، وعلى الأخص، تراهم يجلّون الأبقار التي لا يأكلونها البتة ولا يضحّونها لأنهم لو فعلوا لأهانوا إيزيس التي لها قرنا بقرة. ولهذا يأبى الرجل أو المرأة من المصريين تقبيل يوناني أو استعمال سكينه أو فرشاته أو قِدْره ويأبون أكل لحم بقرة طاهرة نحرت بسكين يونانية... وكانوا في كبريائهم الضيقة الأفق ينظرون من علٍ إلى الشعوب الأخرى التي كانت في نظرهم نجسة وليست قريبة قربهم هم أنفسهم من الآلهة» (نقلاً عن إرمان: **الديانة المصرية**، ص ١٨١ وما بعدها).

وطبيعي أننا لن ننسى قطعاً هنا التوازيات التي تحضر إلى الذهن مع حياة الشعب الهندي. ولنتساءل، بالمناسبة، من أوحى للشاعر اليهودي هـ. هايني، في القرن التاسع عشر الميلادي، أن يشتكي من دينه بقوله إنه «تلك الآفة الوافدة من وادي النيل، تلك العقيدة الموبوءة لمصر القديمة»؟[*]

(*) بيتان من قصيدة لهنريخ هايني بعنوان: **مستشفى هامبورغ للنخبة** في ديوانه: **قصائد راهنة**. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.



ولما كان لليهود دواعٍ قوية لإنكار هذه الواقعة، لم يكن أمامهم مناص من أن ينكروا أيضاً كل ما يتعلق بمسألة الختان.

- ٤ -

لقد موضعتُ قصة موسى في عصر أخناتون، وقلت إن قراره بأن يمسك بين يديه بزمام الشعب اليهودي أملاه عليه الظرف السياسي السائد في مصر في تلك الحقبة، واعترفت أخيراً بأن الديانة التي وهبها لشعبه كانت ديانة آتون التي كان المصريون قد نبذوها لتوّهم. وإني أنتظر الآن أن ينهال عليّ اللوم بأنني شدت هذا البناء بيقين قاطع مع أن الأساس الذي شدته عليه يشكو من الوهن ما يشكوه. والحال أن هذا المأخذ على ما يخيَّل إليّ بعيد عن الإنصاف؛ فلقد سبق لي أن أبرزت في مدخل بحثي عنصر الشك، وسلطت عليه ساطع الضوء، مفترضاً بأن ذلك سيوفِّر عليّ مشقّة المعاودة من البداية في كل مرة.

إن بعضاً من ملاحظاتي النقدية الخاصة لقمينة بأن تفيد في متابعة هذه المناقشة. فالنواة التي تتمحور حولها أطروحتنا، ونعني بها تبعية التوحيد اليهودي للحقبة التوحيدية في التاريخ المصري، قد استشفَّها ونوَّه بها العديد من المؤلفين. ولا جدوى من إيراد أقوالهم هنا لأن ما من أحد منهم استطاع أن يحدد الكيفية التي مارس بها هذا التأثير دوره. وبالرغم من أن هذا التأثير يظل مرتبطاً في نظرنا بشخص موسى، فلا مراء في أن ثمة احتمالات أخرى تبقى قائمة خارج نطاق الاحتمال الذي آثرناه على غيره. فلا شيء يبيح لنا الافتراض بأن سقوط ديانة آتون الرسمية كان بمثابة النهاية النهائية للحركة التوحيدية في مصر. فمدرسة كهنة أونو، التي انطلق منها التوحيد، لم تتلاشَ مع النكبة، وأرجح الظن أنها استمرت تجتذب الأجيال إلى مدارها بعد وفاة أخناتون بفترة طويلة. وبناء على ذلك، وحتى على فرض أن موسى لم يكن معاصراً لأخناتون ولم يتعرض لتأثيره الشخصي ، فحسبنا أن نفترض أنه ربما كان من أتباع مدرسة أونو أو حتى من أعضائها. والحال أن فرضية كهذه كان من شأنها أن تقودنا إلى أن نغيّر قليلاً تاريخ زمن «الخروج» ونقرّبه من المزمن المسلَّم به عموماً (القرن الثالث عشر).



ولكن باستثناء هذا الاحتمال ليس ثمة من دليل يدعم هذه الفرضية. فالدوافع التي سددت خطى موسى لن تعود في هذه الحال مفهومة؛ وإذا أسقطنا من اعتبارنا الفوضى التي سادت مصر غبّ وفاة أخناتون فلن يعود في مستطاعنا تفسير السهولة التي تمّ بها «الخروج» . والحال أن الملوك اللاحقين، ملوك الأسرة التاسعة عشرة، حكموا البلاد بحزم. وعليه، لا تكون جميع الظروف الخارجية والداخلية القمينة بتسهيل «الخروج» قد توفرت إلا عقب موت الملك الهرطوقي مباشرة، وليس بعد ذلك.

يملك اليهود أدباً غنياً خارج إطار التوراة، نلفى فيه خرافات وأساطير تراكمت على مرّ العصور حول شخصية زعيمهم الأول، مؤسس ديانتهم، فأضاءت وشوّشت هذا الوجه في آن معاً. وليس من المستبعد أن تكون هذه المادة الغزيرة قد حفظت لنا في تلافيفها شذرات ثمينة من ذلك المأثور الثرّ تعذر عليها أن تجد لها مكاناً في «**أسفار موسى الخمسة**»[٣٠]. وتصف واحدة من هذه الخرافات وصفاً أخاذاً كيف تجلى طموح الرجل موسى منذ نعومة أظفاره. فبينما كان فرعون يلاعبه ذات يوم، أخذه بين ذراعيه ورفعه عالياً. فما كان من الطفل، البالغ يومئذ من العمر ثلاثة أعوام، إلا أن انتزع منه تاجه ووضعه على رأسه. فتطيّر الملك من ذلك واستشار حكماءه[٣١]. وتتحدث القصة في موضع آخر عن مآثر موسى الحربية في الحبشة، وتضيف أنه إن كان قد اضطر إلى الهرب من مصر فهذا لأنه بات يخشى حسد عصبة البلاط، بل حسد الفرعون نفسه. والرواية التوراتية ذاتها تنسب إلى موسى بعضَ خصالٍ نجدنا ميالين إلى تصديقها. فالنبي يظهر في التوراة سريع الغضب، عنيفاً، إذ قتل في سورة غضب ناظراً فظاً كان يسيء معاملة يهودي، وإذ حطّم لسخطه على انحطاط شعبه لوائح الشريعة التي أعطيت له في جبل سيناء. بل إن الله نفسه، في خاتمة المطاف، عاقبه على بادرة من بوادر نفاد الصبر نجهل طبيعتها[٣٢]. ولما كانت مثل هذه الخصال لا تحيط الشخص بهالة مجيدة، فأرجح الظن أنها مطابقة للحقيقة التاريخية. ومن المحتمل

---

٣٠ ـ الأسفار الخمسة الأولى من التوراة. «م».

٣١ ـ يروي فلافيوس يوسيفوس الواقعة نفسها مع شيء من التعديل.



أيضاً أن تكون بعض الخصال التي أضافها اليهود إلى تصورهم الأولي عن الله قد اقتبست في الواقع من ذكرى موسى، وعلى سبيل المثال حين يتكلمون عن إله غيور، صارم، قاسي القلب؛ إذ إن الرجل موسى، وليس إلهاً غير منظور، هو من قاد خروجهم من مصر.

ثمة سمة أخرى تنسب إلى موسى جديرة، هي كذلك، بأن تحظى منا باهتمام خاص. فالنبي على ما يبدو كان «ثقيل اللسان»، أي أنه كان يشكو، ولا بد، من عاهة في التعبير أو عيب في النطق، وهذا ما اضطره إلى أن يستعين بهرون، الذي يقال إنه كان أخاه، في مفاوضاته المزعومة مع فرعون[٣٣]. ولعلنا هنا أيضاً أمام حقيقة تاريخية، وهذا ما يسهم لحسن الحظ في هذه الحال في بثّ الحياة في صورة الرجل العظيم. ولكن في وسعنا أن نستخلص من ذلك استنتاجاً أعظم أهمية بعد: أفلا تشير القصة، عن هذا الطريق الملتوي، إلى أن موسى كان أجنبياً يعجز، على الأقل في بدء علاقاته مع مصرييه الجدد الساميين، عن التواصل معهم بدون معونة مترجم؟ إن لفي ذلك تأييداً للأطروحة: إن موسى كان مصريّاً.

يبدو أننا وصلنا هنا إلى نتيجة أقل ما يقال عنها إنها مؤقتة. فسواء أكانت فرضيتنا عن جنسية موسى المصرية صحيحة أم لم تكن، فظاهر للوهلة الأولى أننا لا نستطيع أن نستخلص منها أكثر مما استخلصنا. إن أي مؤرخ لا يستطيع أن يرى في القصة التوراتية عن حياة موسى و«الخروج» سوى أسطورة ورعة أدخلت تعديلاً على مأثور مغرق في القدم لتخدم أغراضها الخاصة. ونحن لا نعلم ما

٣٢ ـ يذكر **سفر الأعداد**، الإصحاح ٢٠، أن الله عاقب موسى على ضعف إيمانه وعدم طاعته بأن حرمه ـ وأخاه هرون ـ من أن يطأ أرض الميعاد وهو حيّ. ولكن فقهاء النص التوراتي يختلفون في تفسير الذنب الذي أتاه موسى؛ فمنهم من يقول إن الله عاقبه لأنه تردد في أن يستخدم العصا التي أعطاه إياها ليفجر عين الماء في مريبة قادش، ومنهم من يقول إنه عاقبه لأنه ضرب بالعصا مرتين بدلاً من مرة واحدة، ومنهم من يقول على العكس إن الله عاقبه لأنه استخدم العصا لتفجير عين الماء بدلاً من أن يكلّم هذه العين تكليماً كما كان أمره الرب. «م».

٣٣ ـ «قال موسى للرب: استمع أيها السيد. لست أنا صاحب كلام منذ أمس ولا أول من أمس ولا من حين كلّمت عبدك. بل أنا ثقيل الفم واللسان»، **سفر الخروج**، الإصحاح الرابع. «م».



كانه هذا المأثور في الأصل. وبودنا أيضاً لو نتكهن بطبيعة تلك المقاصد المشوّهة، ولكن الجهل بما حدث فعلاً في التاريخ يبقينا في الظلمة الدامسة. وإذا كنا لم نقم اعتباراً، في إعادة بنائنا للقصة، للمصائب العشر[٣٤] ولعبور البحر الأحمر ولنزول الشريعة في جبل سيناء، فهذا لا ينبغي أن يشوّش علينا أفكارنا. بيد أننا حين نجد أنفسنا في تعارض مع النتائج الموضوعية للأبحاث التاريخية الحديثة، فإن ذلك لا يمكن أن يُقابل منا بعدم الاكتراث.

إن هؤلاء المؤرخين المعاصرين، الذين نستطيع أن نضع على رأسهم ماير[٣٥]، يتفقون مع القصة التوراتية في نقطة هامة. فهم يقرّون بأن القبائل اليهودية، التي ألّفت لاحقاً شعب إسرائيل، اعتنقت في حقبة معينة ديانة جديدة، ولكن هذا الحدث لم يقع في مصر، ولا عند سفح جبل في شبه جزيرة سيناء، وإنما في موضع يدعى مريبة قادش، وهو واحة معروفة بغزارة ينابيعها وعيونها، تقع جنوبي فلسطين، بين الطرف الشرقي لشبه جزيرة سيناء والطرف الغربي لشبه الجزيرة العربية. وقد اعتنق اليهود عبادة إله يدعى يهوه، بعد اقتباسها في أرجح الظن من قبيلة المديانيين العربية المجاورة. ومن المحتمل أن تكون قبائل أخرى مجاورة قد تبنّت، هي أيضاً، عبادة هذا الإله.

لقد كان يهوه بالتأكيد إله براكين. والحال أن ما من أحد يجهل أنه لا وجود لبراكين في مصر، وأن جبال شبه جزيرة سيناء لم تكن قط هي الأخرى بركانية. وبالمقابل، نرى السواحل الغربية لشبه الجزيرة العربية تربل ببراكين كانت ناشطة على الأرجح لحقبة متأخرة من الزمن. ولا بدّ أن أحد هذه الجبال كان حوريب المعروف باسم طور سينا الذي قيل إنه كان مقام يهوه[٣٦]. وبالرغم من كل التحويرات الطارئة على الحكاية التوراتية يسعنا، طبقاً لرأي إ. ماير، أن نعيد بناء صورة الإله: فهو شيطان مشؤوم ودموي يجوس ليلاً ويخشى ضوء النهار[٣٧].

٣٤ ـ هي المصائب التي تقول التوراة إن الرب أنزلها بالمصريين. «م».

٣٥ ـ إ. ماير: **اليهود والقبائل النسيبة**، ١٩٠٦.

٣٦ ـ جاء في عدة مواضع من النص التوراتي أن يهوه نزل من سيناء ليذهب إلى مريبة قادش. «م».



وعند تأسيس هذا الدين الجديد، كان الوسيط بين الإله والشعب يدعى موسى. وكان هذا الأخير صهراً لكاهن مديان، يثرون، الذي كان يرعى له غنمه حين سمع نداء الرب. وفي قادش أيضاً استقبل يثرون الذي قدم إليها ليلقِّنه تعاليمه.

وصحيح أن إ. ماير يؤكد بأنه لم يراوده الشك قط بأن ثمة قسطاً من الحقيقة في قصة المقام في مصر والخطب الذي ألمَّ بالمصريين[٣٨]، ولكن ظاهر للعيان أنه لا يدري كيف يستدمج هذه الأحداث وكيف يوظِّفها. وهو لا يرضى بأن يعزو أصلاً مصرياً إلا إلى عادة الختان وحدها. غير أنه يغني محاجَّتنا السابقة بإفادتين هامتين، إذ يقول لنا أولاً إن يشوع[٣٩] سأل الشعب أن يأخذ بعادة الختان «تحاشياً لسخرية المصريين»، وإذ يستشهد ثانياً بهيرودوتس[٤٠] الذي يروي أن الفينيقيين (المقصود بهم في أغلب الظن اليهود) وسوريي فلسطين يقرّون هم أنفسهم بأنهم اقتبسوا عادة الختان من المصريين[٤١]. ولكن فكرة أن موسى مصري لا تروق له البتة. يقول: «إن موسى الذي نعرفه هو سلف كهنة قادش، أي وجه من خرافة الأنساب يتصل بالعبادة، وليس شخصاً تاريخياً. وبالأصل، وإذا استثنينا أولئك الذين يعزون قيمة تاريخية إلى كل تراث، كائناً ما كان، لم يفلح أي واحد ممن عدّوا موسى شخصية تاريخية في ملء هذا القالب الفارغ بمضمون ما، ولم يتوصل أي واحد إلى أن يجعل منه شخصية عينية، ولم يستطع أن ينبئنا بأي شيء عما أبدعه أو عن عمله في التاريخ»[٤٢].

٣٧ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٣٨، ٥٨.

٣٨ ـ المصدر نفسه، ص ٤٩.

٣٩ ـ يشوع بن نون: خادم موسى وخليفته. «م».

٤٠ ـ هيرودوتس: الملقب من قبل شيشرون بـ «أبي التاريخ» (نحو ٤٨٤ ـ ٤٢٠ ق.م). الأرجح أنه لم يكن يونانياً، وإن كان من أوائل من كتب النثر باليونانية. ارتحل إلى مصر وسوريا وبابل ومقدونيا. «م».

٤١ ـ المصدر نفسه، ص ٤٤٩.



وبالمقابل، لا يكلّ إ. ماير أبداً من التنويه بعلاقات موسى بقادش ومديان: «إن وجه موسى مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمديان وبمعابد الصحراء(مسّة ومريبة)...»[٤٣]؛ «إن وجه موسى هذا مرتبط إذاً ارتباطاً لا تنفصم عراه بقادش. وبزواجه من ابنة كاهن مديان وثّق تلك الروابط. وعلى العكس من ذلك، إن علاقته بـ «الخروج» وحكاية طفولته هما في مجملهما ثانويتان تماماً، ومحض نتيجة لضرورة إدراج موسى في إطار قصة أسطورية متماسكة متساوقة»[٤٤]. ويعيد ماير إلى الأذهان بعد ذلك أن جميع الوقائع المهمة المذكورة في قصة شباب موسى قد جرى إغفالها فيما بعد: «في مديان لم يعد موسى مصرياً ولا سليلاً لفرعون، وإنما هو راعٍ يتجلى له يهوه. وفي قصة المصائب العشر لا يرد ذكر مطلقاً لعلاقاته القديمة على الرغم مما كان يمكن أن يكون لها من فائدة، ويبدو في الوقت نفسه وكأن ستاراً من النسيان قد أسدل على الأمر الصادر بقتل المواليد اليهود الذكور. أما فيما يخصّ «الخروج» وهلاك المصريين، فإن موسى لا يعود يلعب أي دور ولا يرد ذكر حتى لاسمه. والطابع البطولي الذي تفترضه قصة الطفولة يتلاشى تماماً في الطور اللاحق من حياة موسى. فهذا الأخير يمسي مجرد صنيعة لله، صانع معجزات حباه يهوه بقدرات خارقة للطبيعة»[٤٥].

هنا يخالجنا انطباع ـ لا نملك أن نماري في ذلك ـ بأن موسى قادش ومديان هذا، الذي أمكن للمأثور نفسه أن يعزو إليه القدرة على أن يجعل ثعباناً من القلز يمثل إلهاً من آلهة الشفاء ، مختلف كل الاختلاف عن المصري المهيب الذي استنتجنا وجوده والذي وهب الشعب ديانة تحرم أشدَّ التحريم جميع

---

٤٢ ـ المصدر نفسه، ص ٤٥١.

٤٣ ـ المصدر نفسه، ص ٤٩(*).

(*) في **سفر الخروج**، الإصحاح ١٧، أن الرب قال لموسى أن يضرب بالعصا التي أعطاه إياها الصخرة في حوريب فيخرج منها ماء فيشرب الشعب. ففعل موسى، فخرج الماء وشرب الشعب. ولكن نظراً إلى أن شيوخ بني إسرائيل كانوا شككوا في قدرة موسى على إتيان هذه المعجزة فقد سمّى موسى الموضع باسم مسّة ومريبة، أي بالعبرية المخاصمة والتجربة. «م».

٤٤ ـ المصدر نفسه، ص ٧٢.

٤٥ ـ المصدر نفسه، ص ٤٧.



طقوس السحر أو الشعوذة. ولعل موسانا المصري يختلف عن موسى المدياني بقدر اختلاف الإله الكوني آتون عن الشيطان يهوه قاطن الجبل المقدس. وإذا ما صدَّقنا، ولو بعض التصديق، اكتشافات المؤرخين المحدثين، نجد أنفسنا مكرهين على التسليم بأن الخيط الذي يفترض فيه، بدءاً من فرضية الأصل المصري لموسى، أن يفيدنا في نسج لحمتنا قد انقطع للمرة الثانية، وهذا دونما أمل هذه الكرة في أن يعاد وصله.

- ٥ -

ولكن ها هو ذا مخرج آخر غير متوقع يتاح لنا هنا لتذليل الإشكال. فبعد إ. ماير، بذل غرسمان[٤٦] وباحثون آخرون قصارى جهودهم لكي يرفعوا من شأن موسى ويعطوه وجهاً أعلى وأكثر سموّاً من وجه كاهن قادش، ولكي يثبّتوا الصيت الذي أسبغه عليه الموروث. وفي زمن لاحق، عام ١٩٢٢، اكتشف إ. سيلن[٤٧] اكتشافاً عظيم الأهمية عندما وجد في سفر النبي هوشع (النصف الثاني من القرن الثامن) الآثار الأكيدة لمأثور ينصّ على أن مؤسس الدين، موسى، لقي نهاية مفجعة أثناء تمرد قام به ضدّه شعبه العنيد والمشاكس، وأن الدين الذي أسسه تمّ هجره والنكوص عنه في الحقبة نفسها. وهذا المأثور لا نلفاه أصلاً في سفر هوشع وحده، بل يعاود ظهوره فيما بعد في كتابات معظم الأنبياء؛ وعلى هذا المأثور حصراً، على حدّ تقدير سيلن، ستنبني جميع الآمال اللاحقة بمجيء المسيح المنتظر. وفي أواخر السبي البابلي على وجه التحديد شرع اليهود يعقدون الرجاء على فكرة أن ذاك الذي قتلوه غيلة وبسفالة لا تضارعها سفالة سيُبعث من بين الأموات وسيقود شعبه التائب، وربما شعوباً أخرى غيره، إلى مملكة الهناء

٤٦ ـ هيغو غرسمان: من مشاهير الاختصاصيين بدراسة **العهد القديم** (١٨٧٧ ـ ١٩٢٧). له دراسات عن تاريخ النبوة لدى بني إسرائيل وكتاب عن **موسى وعصره**. «م».

٤٧ ـ إ. سيلن(*): **موسى وأهميته في تاريخ الدين الإسرائيلي ـ اليهودي**، ١٩٢٢.

(*) إرنست سيلن: لاهوتي ألماني (١٨٦٨ ـ ١٩٤٦). ساهم في بعثات تنقيبية في فلسطين. ومن كتبه الأخرى: **تاريخ الشعب الإسرائيلي ـ اليهودي**. «م».



الأبدي. وليس من مهمتنا أن نقيم هنا مقاربة مع المصير المماثل الذي سيُقدَّر في زمن لاحق لمؤسس آخر للدين(٤٨).

لست مؤهلاً بالطبع للبتّ في صحة تأويل سيلن للمقاطع التنبؤية. ولكن إذا كان الصواب حليفه، فسيكون من المباح لنا في هذه الحال أن نعدّ المأثور الذي تعرَّفه سيلن حقيقة تاريخية. وبالفعل، إن مثل هذه الوقائع يعسر أن تختلق اختلاقاً، ولا يمكن أن يكون هناك أي مبرر واقعي للإقدام على ذلك. ولكن في حال كون هذه الوقائع قد حدثت فعلاً، يسهل علينا أن نفهم لماذا بدا تناسيها أمراً مرجواً. ولا شيء يرغمنا على تصديق جميع تفاصيل المأثور. وسيلن يعتقد أن اغتيال موسى كان مسرحه شطيم في المنطقة الشرقية من الأردن. وسوف نرى عما قليل أن اختيار هذه المحلة لا يتفق وحججنا.

إننا نقتبس من سيلن الفكرة القائلة بأن الديانة التي جاء بها المصري موسى قد هُجرت بعد أن اغتاله اليهود. وهذه الفرضية تبيح لنا أن ننسج لحمتنا من دون أن نعاكس النتائج الجديرة بالثقة التي توصل إليها المؤرخون. بيد أننا، باستثناء ذلك، نبيح لأنفسنا ألا نتبنى آراءهم جميعاً وأن نتابع طريقنا الخاص. ذلك أن «الخروج» من مصر يبقى هو نقطة انطلاقنا. ولا شكّ في أن عدداً كبيراً من الناس بادروا إلى ترك البلاد برفقة موسى. وبالفعل، إن رجلاً طموحاً بعيد الهمّة مثله، وضع نصب عينيه الوصول إلى إنجاز هدف عظيم، ما كان ليرضى بأن يتحمل مشقة قيادة محض جماعة صغيرة من الناس. ولا ريب في أن مقام المهاجرين في مصر قد طال بما فيه الكفاية حتى يؤلفوا فيها قوماً كثير التعداد. بيد أننا لا نكون قد جازفنا باقتراف خطأ إذا سلّمنا، مع معظم المؤلفين، بأن جزءاً فقط مما سيتألف منه الشعب

---

٤٨ ـ قد يذهب الفكر هنا للوهلة الأولى إلى أن فرويد يقصد المسيح. ولكن فرويد يرى في الواقع، وكما سيؤكد بمنتهى الوضوح في الفصل الثالث، أن المؤسس الحقيقي للديانة المسيحية ليس المسيح بل بولس الرسول المنسوب إلى طرسوس والذي كان يعرف قبل اعتناقه المسيحية باسم شاؤول. أما عن المصير النهائي لبولس فهو موضع خلاف بين المؤرخين الدينيين والعلمانيين. فالكنيسة، وبالاستناد إلى رواية يوسابيوس القيصري في **تاريخه الكنسي**، تؤكد أن بولس قتل شهيداً بقطع رأسه بأمر من نيرون بعد اتهامه المسيحيين بحرق روما. وبالمقابل، يرفض مؤرخون آخرون هذه الرواية وإن كانوا لا يقطعون برأي بصدد نهاية بولس. «م».



اليهودي عانى من نير الأسر في مصر. وعليه، لا بدّ أن القبيلة العائدة من مصر انضمت، في المنطقة الواقعة بين مصر وكنعان، إلى قبائل أخرى نسيبة كانت قد استقرّت فبها منذ أمد بعيد. هذا الانصهار، الذي انبثق عنه شعب إسرائيل، تجلى في اعتناق ديانة جديدة تدين بها القبائل جميعاً: ديانة يهوه. ويقدِّر إ. ماير أن هذا الحدث تمّ في قادش تحت تأثير المديانيين. وغبّ ذلك شعر الشعب في نفسه بالقوة الكافية ليشرع بغزو كنعان. هذه الوقائع كافة تحول دون القبول بالفرضية القائلة إن الفاجعة التي مني بها موسى ودينه قد حدثت في المنطقة الواقعة شرقي الأردن، إذ إنها وقعت، لا بدّ، قبل توحُّد القبائل بفترة طويلة.

لا مراء في أن عناصر شديدة التنوع ساهمت في تكوين الشعب اليهودي، لكن الاختلاف الأكبر بين القبائل سينجم بالتأكيد عن كون بعضها قد أقام في مصر فأثّرت فيه بالتالي جميع الأحداث التي جرت فيها، بينما لم يمرّ بعضها الآخر بتجربة الإقامة في مصر وما استتبعها. وفي وسعنا القول، آخذين بعين الاعتبار هذه الواقعة، إن الأمة انبثقت عن اتحاد مركّبين اثنين، ومن هنا كان انفصالها، بعد فترة وجيزة من الوحدة السياسية، إلى شطرين: مملكة إسرائيل ومملكة يهودا[٤٩]. والتاريخ يحبّ هذه الضروب من الإحياء[٥٠] التي من جرائها تلتغي الانصهارات المتأخرة بينما تعاود على العكس الانفصالات القديمة ظهورها. وأسطع مثال على ذلك، كما نعلم، هو مثال الإصلاح اللوثري الذي سمح، بعد فاصل زمني دام أكثر من مئة عام، بمعاودة ظهور خطّ فاصل بين جرمانيا المرَوْمنة[٥١] وجرمانيا التي لبثت مستقلة. ونحن لا نعثر، فيما يخص الشعب اليهودي، على مثل هذا

٤٩ ـ رأت مملكة إسرائيل الجديدة النور في شمالي فلسطين على إثر اجتماع عشر قبائل غبّ وفاة الملك سليمان سنة ٩٣١ ق.م. وكان أول من تولى قيادتها يربعام بن نباط الذي كان ناظراً على بيت المال في عهد سليمان قبل أن يغضب عليه هذا الأخير ويطلب قتله. أما مملكة يهودا فقامت حول القدس بقيادة سبطيْ بنيامين ويهودا، وإليها انضمّ عدد كبير من اللاويين. وقد دامت إلى حين خراب القدس على يد الملك نبوخذنصر سنة ٥٨٧ ق.م. «م».

٥٠ ـ يقصد إحياء الممالك الزائلة. «م».

٥١ ـ المرَوْمنة، أي المطبوعة بالطابع الروماني. وجرمانيا هو الاسم الذي أطلق في العصور القديمة على تلك المنطقة من أوروبا الوسطى المفصولة عن العالم الروماني بنهري الدانوب والراين. «م».



الاستنساخ الأمين لوضع بائد؛ ومعرفتنا بذلك العصر ليست على درجة كافية من التيقُّن لتبيح لنا أن نؤكد أن جميع من لبثوا مقيمين في أرضهم عادوا إلى التلاقي في الشمال، بينما استقرّ جميع الذين رجعوا من مصر في الجنوب. ولكن هنا أيضاً لم يكن الانقسام اللاحق مبتور الصلة بالاتحاد المتحقق آنفاً. ولا مراء في أن المصريين القدامى، الذين كانوا في أرجح الظن أقلّ تعداداً، كانوا أكثر تطوراً من منظور الحضارة. وقد كان لهم، على التطور اللاحق للشعب، تأثير كبير، لأنهم حملوا معهم مأثوراً يفتقر إليه الآخرون.

ولعلهم حملوا معهم شيئاً آخر أيضاً، شيئاً يقع أكثر من المأثور تحت الحسّ. فمسألة أصل اللاويين تشكل واحداً من أعظم ألغاز ما قبل التاريخ اليهودي. ونسبهم يُرجَع في العادة إلى واحد من أسباط إسرائيل الاثني عشر، سبط لاوي، ولكن لا يجرؤ أي مأثور أن يحدد من أين جاء هذا السبط أو أن يعيّن أي منطقة من بلاد كنعان المغزوّة خُصِّصت له. وكانوا يشغلون في المراتب الدينية أرفع المناصب، مع تميّزهم في الوقت نفسه عن الكهنة: فاللاوي ما كان بالضرورة كاهناً، ولا كان اسماً لطائفة أو طبقة. وفرضيتنا عن موسى توحي إلينا بتفسير. فمن المستحيل أن يكون شخص عظيم كالمصري موسى قد مثُل بلا مواكبة أمام شعب أجنبي. بل كان يرافقه بالتأكيد حاشية: أنصار مقرّبون، كتَبة، خدم. هؤلاء جميعاً كانوا هم اللاويين الأوائل. وحين يجعل المأثور من موسى لاوياً، ففي ذلك تشويه ظاهر للوقائع: فاللاويون كانوا بطانة موسى ليس إلا. وهذا التفسير للغز تؤيده واقعة سبقت لي الإشارة إليها: فنحن لن نعثر على أسماء مصرية في الأزمان التالية إلا بين اللاويين(٥٢). وفي وسعنا الافتراض بأن عدداً كبيراً من بطانة موسى هؤلاء قد أمكن لهم النجاة من النكبة التي نزلت

---

٥٢ ـ وهذا الرأي يتفق مع ما كتبه يهودا(*) حول التأثير المصري على الكتابات اليهودية الأقدم عهداً. راجع أ. ش. يهودا:

Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen Zum Aegyptischen **(لغة أسفار موسى الخمسة في صلاتها باللغة المصرية).**

(*) أبرهام شالوم يهودا: باحث ولغوي من أسرة يهودية من أصل بغدادي (١٨٧٧ ـ ١٩٥١). ترجم العديد من النصوص العربية إلى الألمانية وكان تلميذاً للمستشرق نولدكه وخصماً لدوداً للصهيونية. «م».



بموسى نفسه وبالديانة التي أسسها. وقد تكاثر هؤلاء الناجون وتضاعفوا في الأجيال التالية. وقد لبثوا على وفائهم لقائدهم، وأكرموا ذكراه، وحافظوا على ميراث مذاهبه، وإن اندمجوا مع سكان البلاد التي كانوا يحيون بين ظهرانيها. وفي حقبة التمازج مع المتشيعين ليهوه كانوا يشكلون أقلية فاعلة، أكثر تحضُّراً من باقي السكان.

لنفترض لهنيهة من الزمن أن جيلين اثنين ـ ربما قرن بتمامه ـ قد تصرما بين نهاية موسى وتأسيس الديانة في قادش. فكيف لنا أن نجزم هل كان المصريون الجدد (يحلو لي أن أطلق عليهم هنا هذا الاسم تمييزاً لهم عن الباقين، وأقصد بهم العائدين من مصر) قد التقوا بأقاربهم القبليين بعد أن اعتنق هؤلاء ديانة يهوه أم قبل أن يعتنقوها؟ أرجح الظن أنهم التقوا بهم قبل اعتناقها. ولكن النتيجة النهائية تبقى هي هي. فما حدث في قادش كان تسوية ساهمت قبائل موسى بلا مراء في إقرارها.

لنعد هنا من جديد إلى عادة الختان التي لا تني تؤدي لنا، على طريقة الـ«Leit Fossil»[٥٣] إذا جاز التعبير، أجلّ الخدمات. فقد اكتسبت هذه العادة قوة الناموس في ديانة يهوه. ولما كانت مرتبطة بمصر ارتباطاً لا تنفصم عراه، فإن الأخذ بها لا يمكن إلا أن يكون تنازلاً لصالح بطانة موسى. فقد كان أفراد هذه البطانة، وعلى الأقل اللاويون منهم، لا يريدون أن يتخلوا عن علامة تكريسهم. وكان هذا بالضبط ما يحرصون على الحفاظ عليه من ديانتهم القديمة، وكانوا بالمقابل على استعداد لتبجيل الإله الجديد وتوقيره وتصديق كل ما كان الكهنة المديانيون يروونه عنه. ولعل هؤلاء الأخيرين فازوا بتنازلات أخرى أيضاً. وقد سبق أن ذكرنا أن كتاب الطقوس اليهودي يفرض بعض القيود على استعمال اسم الإله. فبدلاً من «يهوه»، كان ينبغي أن يقال« أدوناي». ومن المغري لنا أن نستخدم هذه الفريضة لندعم محاجّتنا، ولكن المسألة كلها لا تعدو أن تكون مسألة افتراض بلا أساس حقيقي متين. فتحظير النطق بالاسم الإلهي تابو قديم

---

٥٣ ـ تركيب مزجي ألماني يقصد به «المستحاثّة الدليل» مثلما يقال في الموسيقى «Leit Motif»، أي «اللحن الدليل» أو اللازمة. «م».



للغاية كما نعرف جميعاً. ونحن لا نعلم حق العلم السبب الذي أدى إلى تجدد ظهوره في الشريعة اليهودية؛ وربما كان ذلك بتأثير دافع جديد. وليس ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن التقيُّد بذلك التحريم كان صارماً كل الصرامة؛ فقد بقي مباحاً إدخال اسم الإله يهوه في أسماء الأعلام اللاهوتية النسبة مثل يوحانان وياهو ويشوع. ولكن هذه الأسماء كانت لها ميِّزة خاصة. فمن المعلوم أن تفسير التوراة يقرّ بأن لـ «**الأسفار الستة**» مصدرين يرمز إليهما حرفا «**ي**» و«**إ**»، أي الحرفان الأولان من الاسم المقدس لكل من يهوه وإيلوهيم[٥٤]. صحيح أن المقصود إيلوهيم وليس أدوناي، ولكن لننقل هنا ملاحظة أحد مؤلفينا: «إن تعدد الأسماء هو القرينة الواضحة على أن هناك في الأصل تعدداً في الآلهة»[٥٥].

لقد رأينا أن الحفاظ على عادة الختان ينهض دليلاً على أن ثمة تسوية قد أُقرَّت عند تأسيس الديانة الجديدة في قادش. و«**ي**» و«**إ**» ينبئاننا بكنه هذه التسوية. وما دامت الروايتان تتفقان، فهذا معناه أن مصدرهما واحد (نص مكتوب أو مأثور شفهي). ولقد كانت الفكرة الموجِّهة إبراز عظمة الإله الجديد يهوه وقوَّته. ونظراً إلى أن أتباع موسى كانوا يعلِّقون أهمية كبيرة للغاية على التجربة المعاشة لخروجهم من مصر، فقد كان من المناسب أن يُعزى إلى يهوه نفسه مشروع التحرير هذا. ولهذا جُمِّل الحدث بمختلف ضروب المحسِّنات القمينة بإبراز سلطان إله البراكين الرهيب، وعلى سبيل المثال عمود الدخان الذي تحوَّل ليلاً إلى عمود من نار، والعاصفة التي شطرت المياه فأغرقت المطارِدين ما إن عادت أمواجها إلى التدفق. كذلك

---

٥٤ ـ معلوم أن الاختصاصيين بالنص التوراتي يتفق رأيهم على أن الأسفار الستة (**أسفار موسى الخمسة** زائد **سفر يشوع**) لها أربعة مصادر من نصوص مكتوبة وروايات شفهية يشار إليها بأربعة أحرف: **ي**، إ، **د**، **ب**. وكما سيوضح فرويد للحال فإن الحرفين الأولين يشيران إلى الاسمين الإلهيين يهوه وإيلوهيم. وقد دُوِّنت المادة **ي** في مملكة يهودا الجنوبية، والمادة **إ** في مملكة إسرائيل الشمالية. أما الحرف **د** فيشير إلى المادة التي يتألف منها السفر الخامس، بينما يشير الحرف **ب** إلى المادة المنسوبة إلى كهنة هيكل القدس. «م».

٥٥ ـ غرسمان: **موسى وعصره**، ١٩١٣، ص٥٤.



قُرِّبت المسافة الزمنية بين «الخروج» وتأسيس العقيدة الجديدة، فنُفي بذلك الفاصلُ الطويل الذي يفصل زمنياً بين الحدثين. وزُعم أيضاً أن الوصايا نزلت لا في قادش، بل عند سفح الجبل المقدس، متواكبة بثَوَران بركاني. بيد أن هذا التوصيف أنزل إجحافاً بالغاً بذكرى الرجل موسى. فموسى، لا الإله البركاني يهوه ، هو الذي أخرج شعبه من مصر، ومن هنا كان لا بدّ من تعويضه عن هذا الإجحاف. ولهذا نقل إلى قادش أو إلى جبل سينا ـ حوريب، وجرى إحلاله محل الكاهن المدياني. وسوف نرى فيما بعد كيف أتاح هذا الحلّ إمكانية إرضاء اتجاه آخر ملحّ لا يقبل مساومة. وبذلك يكون قد تمّ الوصول إلى ضرب من تسوية: فقد أُذن ليهوه، قاطن الجبل المدياني، أن يمدّ سلطانه إلى مصر، بينما حُوِّل وجود موسى ونشاطه إلى قادش ووصولاً إلى المنطقة الواقعة شرقي الأردن. وهكذا اندمج شخص موسى بالشخص الذي أسَّس فيما بعد ديانة، أي صهر الكاهن المدياني يثرون ، الرجل الذي أخذ عنه اسم موسى. بيد أننا لا نعرف عن موسى الأخير هذا شيئاً شخصياً، لأن نجمه قد كسفه سطوع نجم الآخر، أي موسى المصري. وهذا على الأقل إذا ضربنا صفحاً عن المتناقضات التي تعجُّ بها الصورة التي يقدّمها لنا النص التوراتي عن مزاج موسى. فغالباً ما يصوِّره لنا هذا النص في صورة مخلوق مستبدّ، سريع الغضب، بله فظّ، بيد أنه يقول عنه في الوقت نفسه إنه أكثر الرجال دماثةً وصبراً. وواضح أن الصفات الأخيرة هذه ما كانت لتنطبق البتة على موسى المصري الذي كان يعقد على شعبه طموحات واسعة وصعبة للغاية. ولعلها كانت بالأحرى صفات موسى المدياني. من المباح لنا إذاً، على ما أتصور، أن نفصل بين كلا الشخصين، وأن نسلّم بأن موسى المصري لم يذهب قط إلى قادش ولم يسمع قط باسم يهوه يُنطق، بينما لم تطأ قدما موسى المدياني أرض مصر قط وكان جاهلاً بكل شيء عن آتون. وحتى يتمّ الصهر بين الشخصين، كان لا بدّ أن يتعاضد المأثور والأسطورة على نقل موسى المصري إلى مديان، ولقد رأينا أن هذه الواقعة جرى تفسيرها بصور شتى.



- ٦ -

إننا لواثقون بأننا سنلام على جرأتنا المجاوزة للحدود في إعادتنا بناء ما قبل تاريخ شعب إسرائيل، وعلى ما ندلل عليه من ثقة مسرفة ليس لها ما يبررها. هذا النقد لن يمسّنا على ما يبدو لي مسّاً خطيراً لأنه يجد له صدى في استدلالي بالذات. فنحن أنفسنا نعلم أن عملنا في إعادة البناء ينطوي على جوانب ضعف، ولكنه يشتمل أيضاً على جوانب قوة. وبالإجمال، يتبدى لنا أننا خيراً نفعل إذا تابعنا بحثنا في الاتجاه إياه. والنص التوراتي الذي بين أيدينا يحتوي على معطيات تاريخية ثمينة، بل لا تقدَّر بثمن. ولكن هذه المعطيات التاريخية حُرِّفت بفعل مؤثرات مغرضة قوية، وجُمِّلت بنتاج المخيِّلة الشعرية. ولقد أتاحت لنا أبحاثنا الحالية أن نخمِّن طبيعة واحد من هذه الميول المحرِّفة. وهذا الاكتشاف يدلّنا على الطريق الواجب اتباعه، ويحثّنا في الوقت نفسه على التحري عن مؤثرات محرِّفة مماثلة أخرى. وإذا توفّرت لنا نقاط استدلال أخرى لتعرُّف التحريفات الناجمة عن هذه الميول، فسنتوصل إلى تسليط الضوء على عناصر أخرى من الحقيقة التاريخية.

لننظر أولاً في ما تطلعنا عليه دراسة نقدية للتوراة بصدد الطريقة التي تمَّت بها كتابة **الأسفار الستة** (أسفار موسى الخمسة وسفر يشوع التي لا يعنينا غيرها هنا)[٥٦]. إن ي، اليهوي، هو الذي يُعدُّ أقدم المصادر المكتوبة، وهو الذي تعرَّف في كاتبه عددٌ من الباحثين المحدثين الكاهنَ أبياثار[٥٧]، المعاصر للملك داود[٥٨]. وبعيد ذلك بقليل، وفي زمن ما أمكن تحديده، يأتي المسمَّى

٥٦ ـ **الموسوعة البريطانية**، الطبعة الحادية عشرة، ١٩١٠، المادة: التوراة.

٥٧ ـ أبياثار: رئيس الكهنة في عهد داود، ولكن سليمان بن داود أقاله وطرده من الكهنوت بالنظر إلى أنه كان انتصر لصالح أخيه الأصغر أدونيس. «م».

٥٨ ـ انظر آورباخ(*): **الصحراء وأرض الميعاد**، ١٩٣٢.

(*) إلياس آورباخ: طبيب وفقيه لغوي ألماني(١٨٨٢ ـ ١٩٧١). كان من نشطاء الصهيونية المبكرين. هاجر إلى فلسطين واستقرّ في حيفا حيث فتح عيادة. نشر عدداً من الدراسات عن الثقافة والتاريخ اليهوديين بدون أن يخضع للنظرة السائدة عنهما. صدر كتابه **الصحراء وأرض الميعاد** في جزئين عام ١٩٣٢ و١٩٣٦ على التوالي. «م».



بالإيلوهي الذي ينتمي إلى مملكة الشمال[٥٩]. وبعد دمار هذه المملكة جمع كاهن يهودي أجزاء من «ي» و«إ»، مضيفاً إليها بعض الإضافات الشخصية. وتلفيقه هذا هو ما يشار إليه بالحرفين «ي إ». وفي القرن السابع، انضاف إلى الكتاب **الشرعة الثانية**، أي السفر الخامس الذي قيل إنه قد عُثر عليه بمجمله في «الهيكل». وإلى الحقبة التي تلت دمار الهيكل (٥٨٦ ق.م)، أثناء المنفى وبعد العودة، تُعزى الصيغة الجديدة المسمّاة «**شرعة الكهنة**»[٦٠]. وفي القرن الخامس أخذ الكتاب شكله النهائي، ولم يطرأ عليه منذ ذلك اليوم تعديل يذكر[٦١].

وأغلب الظن أن قصة الملك داود وعهده هي من كتابة أحد معاصريه. وهي قصة تاريخية حقيقية، متقدمة بخمسمئة عام على هيرودوتس، «أبي التاريخ». وإذا سلّمنا على حدّ تقديري بأن التأثير المصري كان له دوره، كنا أقرب إلى فهم هذا الإنجاز[٦٢]. بل ثمة من ألمح إلى أن يهود العصور الأنأى

٥٩ ـ في عام ١٧٥٣ ميَّز أستروك(*)، لأول مرة، اليَهَوي والإيلوهي واحدهما عن الآخر.

(*) جان أستروك، طبيب ملك بولونيا وأحد الأطباء الاستشاريين للملك لويس الرابع عشر (١٦٨٤ ـ ١٧٦٦). له كتاب بعنوان **تخمينات بصدد المذكرات الأصلية التي يبدو أن موسى استخدمها ليؤلف سفر التكوين**. «م».

٦٠ ـ شرعة الكهنة: هو الاسم الذي يطلق على مدوَّنة القوانين التوراتية كما نصّ عليها سفر اللاويين وسفر الأعداد بوجه خاص، وهي تعتبر مصدراً مهماً من مصادر الشريعة اليهودية وتشمل ، فيما تشمل، شرعة الختان وشرعة السبت وشرعة الطاهر والنجس من الحيوان وزنا المرأة ووظيفة الكهنة واللاويين ومصداقيتهم، إلخ. «م».

٦١ ـ من الثابت تاريخياً أن النمط اليهودي قد تحدد نهائياً بعد إصلاح عزرا ونحميا في القرن الخامس ق. م، أي بعد المنفى، وتحت سيطرة الفرس المتسامحة. وطبقاً لتقديراتنا، كانت ٩٠٠ سنة قد تصرمت آنئذ منذ ظهور موسى. وفي هذا الإصلاح وضعت موضع تنفيذ الوصايا الهادفة إلى تكريس الشعب بجملته، وكان تحقير الزيجات المختلطة بمثابة ضمانة للانفصال عن الشعوب الأخرى. وأخذت يومئذ «**أسفار موسى الخمسة**»، وهي كتاب الشريعة الحقيقي، شكلها النهائي، وتمّ إنجاز التنقيح الذي ترك لنا «شرعة الكهنة». ولكن يبدو بحكم المؤكد أن الإصلاح لم يأت بأي توجُّه جديد، بل اكتفى بسرد المعطيات المكتسبة وتعزيزها.

٦٢ ـ راجع يهودا، المصدر الآنف الذكر.



زمناً، أي كتَبة موسى، ساهموا في اختراع الأبجدية الأولى(٦٣). وغني عن البيان أننا لا نعرف البتة مدى استناد قصص الأزمنة القديمة إلى روايات مكتوبة أو إلى مأثورات شفهية، كما أننا نجهل مقدار الفاصل الزمني بين الحدث وبين روايته المكتوبة. بيد أن النص، كما وصل إلينا، فصيح البيان عما طرأ عليه من مصائر لاحقة، ونحن نلفى فيه آثار معالجتين متعارضتين مطلق التعارض. فمن جهة أولى مسخ المنقِّحون النص وحذفوا منه وزادوا عليه، بل عكسوا معناه، تبعاً لخفيّ مآربهم؛ ومن الجهة الثانية حرص الورع المتحرز على حفظه وسعى إلى إبقاء كل شيء فيه على الحالة التي وجده عليها، بصرف النظر عن توافق التفاصيل أو تضاربها. وهكذا نلفى في كل موضع منه ثغرات ظاهرة للعين، وتكراراً مزعجاً، وتناقضات صارخة، وبقايا آثار من أحداث ووقائع ما أريد لها أن يطَّلع عليها أحد. ويصدق على تحريفِ نصٍّ ما ، من وجهة نظر معينة، ما يصدق على جريمة قتل. فالصعوبة لا تكمن في ارتكاب الجريمة، بل في إخفاء آثارها. وبودّنا لو نعيد إلى كلمة Entstellung معناها القديم المزدوج، وإن يكن قد بطُل استعمالها اليوم(٦٤). وبالفعل، إن هذه الكلمة ما كانت تعني «تعديل مظهر شيء ما» فحسب، بل أيضاً «النقل إلى مكان آخر، الإزاحة». ولهذا، نحن واثقون من أننا سنعثر من جديد، في العديد من تحريفات النص، على ما حُذف ونُفي وإن أُخفي وعُدِّل وفُصِل عن سياقه، وإن واجهتنا أيضاً أحياناً صعوبة في تعرُّفه.

إن الميول إلى التحريف والإزاحة التي نسعى هنا إلى كشف الستار عنها قد أثَّرت، ولا بدّ، على المأثور قبل روايته كتابةً. ولقد أتيح لنا أن نكتشف أحد هذه الميول، ولعله أقواها جميعاً. قلنا إن الضرورة دعت، حين أرسيت أسس عبادة الإله الجديد يهوه في قادش، إلى ابتكار شيء ما لتوقيره وتبجيله. والأصح أن نقول إن الضرورة دعت إلى تبوئته، إلى إفساح مكان له، إلى محو آثار الأديان

٦٣ ـ لئن كانت الصور محظورة عليهم، فلقد كان لهم في ذلك حافز قوي على هجر الكتابة الهيروغليفية وعلى تعديل الحروف لتتلاءم مع أداء لغة جديدة.

٦٤ ـ إن كلمة Enststellung الألمانية تعني في آن واحد التحريف والإزاحة. «م».



القديمة. ويبدو أن النجاح كان كاملاً فيما يخص دين القبائل المستقرة هناك، إذ لم يعد أحد قط إلى الكلام عنه. ولكن الأمور ما سارت بمثل هذا النجاح مع العائدين : فقد كانوا مصرِّين على ألا يجرِّدهم أحد من «خروجهم» من مصر ومن الرجل موسى وعادة الختان. صحيح أنهم كانوا قد أقاموا في مصر، ولكنهم آبوا منها، وبات من الضروري منذ تلك الساعة أن يُنفى كل أثر لتأثير مصري. وقد أمكن التخلص من الرجل موسى بنقله إلى مديان وقادش وبصهر شخصه مع شخص كاهن يهوه، المؤسِّس للدين. ولم يكن هناك مفرّ من الإبقاء على الختان، وهو أبلغ دليل على التبعية لمصر، ولكن بذلت في الوقت نفسه الجهود لفصل هذه العادة عن مصر ولو على حساب المكابرة في البدهيات. وفي سفر «**الخروج**» مقطع ملغز ورد فيه أن يهوه سخط ذات يوم من رؤيته موسى يتخلى عن الختان وأن زوجة هذا الأخير المديانية أنقذت حياة زوجها بإجرائها العملية فوراً[٦٥]! وتهدف هذه القصة كما هو ظاهر للعيان إلى دحض واقعة دالة كاشفة. وسوف نرى عما قليل أن ثمة اختلاقاً آخر كان يرمي أيضاً إلى إثبات بطلانِ دليلٍ بعينه مثير للحرج.

إنه يكاد يتعذر علينا أن نقول عن هذا الاختلاق إنه بمثابة تظاهر لميل جديد ؛ فهو بالأحرى استمرار لميول قديمة كانت تسعى إلى أن تنفي نفياً مباشراً أن يهوه كان لليهود إلهاً أجنبياً. وهذا ما ترمي إليه سير الآباء الأوائل، إبراهيم وإسحق ويعقوب. فيهوه يؤكد أنه كان إله هؤلاء الآباء وإن أقرّ هو نفسه بأنه ما كان يُعبد عصرئذ باسمه، أي بالاسم الذي يخصّه حصراً[٦٦].

---

٦٥ ـ هذه هي المرة الثانية التي يشير فيها فرويد إلى هذا المقطع من **سفر الخروج**. وطبقاً للنسخة العربية المتداولة من التوراة (المطبعة الجامعية، كامبردج، بريطانيا، ١٩٥٢، بإشراف «جمعيات الكتاب المقدس المتحدة»)، وفي سياق توعُّد الرب موسى بالقتل لأنه لم يختن ابنه من زوجته سفورة، ابنة كاهن مديان، يقول نص المقطع: «وحدث في الطريق إلى المنزل أن الرب التقاه وطلب أن يقتله. فأخذت سفورة صوانة وقطعت غرلة ابنها ومسّت رجليه. فقالت: إنك عريس دم لي. فانفكّ عنه. حينئذ قالت: عريس دم من أجل الختان» (**سفر الخروج**، الإصحاح الرابع، الآيات ٢٤ ـ ٢٥، ٢٦).

٦٦ ـ إن القيود المفروضة على استخدام هذا الاسم لا تصبح بذلك أكثر قابلية للفهم، بل على العكس موضع المزيد من الشبهة.



إنه لا ينبئنا بما كانه هذا الاسم. وهنا بالتحديد تسنح الفرصة لتوجيه ضربة قاضية إلى الأصل المصري لعادة الختان. فقد سبق ليهوه أن طالب إبراهيم بالختان سائلاً إياه أن يجعله عادةً متَّبعة كعلامة على العهد بين يهوه وبين نسل إبراهيم[٦٧]. ولكن هذا الاختلاق كان أخرق إلى أبعد الحدود. فنحن حين نريد أن نميّز إنساناً من الناس عن غيره، وأن نخصّه بالإيثار، نختار لذلك شيئاً لا يملكه ملايين الآخرين. والحال أنه لو وجد يومئذ يهودي في مصر لكان عليه أن يعدّ المصريين قاطبة إخوة بالعهد، إخوة بالانتماء إلى يهوه بعلامته ذاتها. وما كان في وسع بني إسرائيل الذين أنشؤوا نص التوراة أن يجهلوا واقع أن المصريين كانوا يُختنون. والمقطع الذي يورده إ. ماير من **سفر يوشع** يقرّ بذلك بلا مواربة، ولكن كان لا بدّ بأي ثمن من نكرانه.

إننا لا ننتظر من الأساطير الدينية أن تحسب حساباً دقيقاً للتلاحم المنطقي، وإلا فإن الوجدان الشعبي كان سيستاء بحقٍ في هذه الحال من مسلك إله يعقد مع الأسلاف حلفاً ملزماً للطرفين، ثم يمتنع طوال قرون عن إيلاء شركائه من البشر أي قدر من الاهتمام، إلى أن يعنّ له على حين غرة أن يتجلى من جديد لذريتهم. وإنه لمما يبعث على دهشة أكبر بعد أن نرى هذا الإله «يختار» لنفسه على حين بغتة شعباً من الشعوب ليجعل منه شعبه ويعلن أنه إله هذا الشعب. هذه، على ما أعتقد، واقعة يتيمة في تاريخ الأديان الإنسانية. فالله والشعب في الأديان الأخرى لا ينفصلان واحدهما عن الآخر، بل يؤلفان كلاً واحداً منذ الأزل. وقد يحدث أحياناً، كما هو معروف، أن يختار شعب من الشعوب إلهاً جديداً، ولكن لم يحدث قط أن اختار إله من الآلهة شعباً جديداً. ولعلنا سنتوصل إلى أن نفهم على وجه أفضل هذه الواقعة الفريدة في نوعها إذا درسنا علاقات موسى بالشعب اليهودي. فموسى تنازل فأولى اليهود اهتمامه، وجعل

٦٧ ـ «وقال الله لإبراهيم: وأما أنت فتحفظ عهدي. أنت ونسلك من بعدك في أجيالهم. هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك. ويُختن منكم كل ذكر. فتختنون في لحم غرلتكم. فيكون علامة عهد بيني وبينكم» (**سفر التكوين**، الإصحاح السابع عشر). «م».



منهم شعبه، فصاروا هم «شعبه المختار»[٦٨].

أما الرجوع إلى الآباء الأوائل فقد كان له هدف آخر أيضاً. فهؤلاء الآباء قد عاشوا في كنعان، وكانت ذكراهم مرتبطة ببعض الأماكن من هذا البلد. ولعلهم كانوا هم أنفسهم في الأصل أبطالاً كنعانيين، أو ممثلين لآلهة محليين، انتحلهم بنو إسرائيل المهاجرون ليدمجوهم بما قبل تاريخهم. وكان الانتساب إليهم يعني، إذا جاز القول، إشهار أصالة هؤلاء المهاجرين وأصالة ارتباطهم بالأرض واتقاء الكراهية التي تلاحق عادة الفاتحين الأجانب. وقد كانت هذه مناورة بارعة: فعلى هذا النحو لا يكون ما فعله يهوه سوى أنه أعاد إلى اليهود ما كان ذات يوم ملكاً لأسلافهم.

٦٨ - كان يهوه بلا مراء إلهاً للبراكين. وما كان لسكان مصر من داعٍ إلى عبادته. وبديهي أنني لست أول من دهش للتشابه الصوتي بين اسم يهوه وبين جذر ذلك الاسم الإلهي الآخر: يوبيتر(Jupiter) ، (Joves). كما أن اسم يوحانان (Jochanan)، المشتقّ من الاسم العبراني يهوه ، والذي له تقريباً نفس دلالة غودفروا (Godefroy) (الله راضٍ)، والذي يعادله عند القرطاجيين هنيبعل، إن اسم يوحانان هذا قد أمسى، في شكل يوهان وجون وجان وجوان، واحداً من الأسماء المأثورة لدى المسيحية الأوروبية. وحين يجعل منه الإيطاليون «جيوفاني» (Giovanni) ويطلقون على أحد أيام الأسبوع اسم «جيوفيدي» (Giovedi) [حرفياً يوم الخميس ودلالياً يوم يوفيس أو جوبيتر. «م».]، فإنهم إنما يسلطون الضوء على تشابه معيَّن قد يكون بحدّ ذاته عديم الدلالة، ولكن قد يكون أيضاً عظيم الأهمية. هكذا تنفتح أمامنا آفاق رحبة للغاية، ولكن مشكوك فيها إلى أبعد الحدود في آن واحد. ويبدو أن بلدان الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط كانت، خلال تلك العصور المظلمة التي كانت ممتنعة إلى عهد قريب على الأبحاث التاريخية، مسرحاً لانفجارات بركانية عنيفة متتالية تركت أعمق الأثر في سكان تلك المناطق. حتى إن إيفانس(*) يسلِّم بأن الدمار النهائي لقصر مينوس في كنوسوس قد نجم عن هزة أرضية. وكانت الإلهة العظمى الأم هي المعبودة في كريت، كما في سائر أنحاء العالم الإيجي على الأرجح. ومن المحتمل أن انكشاف عجزها عن حماية بيتها من هجمات قوة أقوى قد ساهم في خلعها عن العرش الذي كانت تتبوأه لصالح إله ذكر، وكان إله البراكين أصلح من يخلفها في هذه الحال. أفليس زفس «ذاك الذي يهزّ الأرض»؟ ومن شبه المؤكد أن آلهة ذكوراً قد حلّوا، في تلك الأزمان، محل الإلهة الأنثى (ولعلهم كانوا في الأصل أبناءها). ومصير بالاس أثينا يسترعي الانتباه حقاً، لأن هذه الربة كانت بلا جدال شكلاً محلياً للإلهة الأسطورية الأم. ولكن الانقلاب الديني أنزلها إلى مرتبة الإلهة الابنة، وخُطفت من أمها نفسها، وقُضي إلى الأبد على كل أمل لها بالأمومة بحكم البتولة التي فُرضت عليها فرضاً.

(*) آرثر إيفانس:عالم آثار بريطاني (١٨٥١ - ١٩٤١). اختص بدراسة آثار الحضارة المينوية في جزيرة كريت. «م».



ومن الملاحظ أن الإضافات المتأخرة على النص التوراتي تنطوي على رغبة في ضرب الصفح عن ذكر قادش. فقد توطد بصورة نهائية الافتراض القائل بأن المكان الذي تأسس فيه الدين الجديد كان الجبل المقدس: سينا ـ حوريب. لماذا؟ إن الدافع إلى ذلك ليس بظاهر للعيان. وربما كانت هناك رغبة في تحاشي ذكرى مديان وتأثيرها. ولكن جميع التحريفات اللاحقة، ولا سيما منها ما تمّ في حقبة «شرعة الكهنة»، استهدفت هدفاً مغايراً. وبالفعل، لم يكن قد تبقى ثمة مجال لتعديل رواية الأحداث في اتجاه معين، على اعتبار أن ذلك قد تمّ منذ مديد الزمن. وبالمقابل، راحت تبذل الجهود لربط بعض الأحكام والأنظمة المعتمدة حديثاً بعصور نائية، ولإنزالها منزلة النواميس بإسنادها إلى شريعة موسى، توكيداً لطابعها الأخلاقي والإلزامي. ومهما تكن التزويرات التي أريد على هذا النحو إدخالها على صورة الماضي، فلنقرّ بأن هذا النهج قابل للتبرير، إلى حدّ ما، من وجهة النظر السيكولوجية. فهو يعكس واقع أن ديانة يهوه قد تعرضت على امتداد قرون طويلة ـ إن زهاء ٨٠٠ عام تفصل بين «الخروج» من مصر وبين تثبيت عزرا ونحميا للنص التوراتي[٦٩] ـ لتطور ارتجاعي أفضى إلى توافق، بله إلى تطابق مع ديانة موسى الأصلية.

وتلكم هي بالضبط النتيجة الأساسية، المضمون المصيري المثقل بالنتائج للتاريخ الديني اليهودي.

٦٩ ـ عزرا كاهن وكاتب يهودي رفعه المأثور إلى مرتبة موسى(٤٨٠ ـ ٤٤٠ ق.م). ورد ذكره في القرآن باسم عزير الذي رفعه أهل ملته إلى مقام "ابن الله". عاد من منفاه في بابل بصحبة ٥٠٠٠ من المنفيين اليهود مكلفاً من قبل الملك الفارسي أرتحشستا بتعليم أهل ملته أصول دينهم. عمل على تطهير المجتمع اليهودي من الزواج المختلط الذي رأى فيه ذنباً كبيراً بحق الله وألزم الرجال اليهود المتزوجين من غير يهوديات بفسخ زواجهم «الآثم». وله سفر توراتي باسمه. أما نحميا قرينه، والذي يُنسب إليه هو الآخر سفر باسمه، فقد كان بدوره من منفيي بابل، وكان يعمل ساقياً في بلاط الملك أرتحشستا قبل أن يأذن له هذا الأخير بالعودة إلى القدس ليعيد بناء سورها وما تهدم من بيوتها. وقد تعاون مع عزرا على تطهير المجتمع اليهودي من «لوثة» الزواج المختلط وعلى توطيد الشرع الموسوي. وقد تولى حكم اليهودية بتفويض من الملك الفارسي لمدة اثني عشر عاماً. «م».



- ٧ -

من بين جميع أحداث ما قبل تاريخ اليهود التي أخذ الشعراء والكهنة والمؤرخون على عاتقهم فيما بعد تدوينها كتابة، ثمة حدث واحد كان حذفه متحدداً بدافع هو من أكثر الدوافع طبيعية وإنسانية: أعني به اغتيال الزعيم الكبير، المحرر موسى، ذلك الاغتيال الذي أتيح لسيلن أن يتكهن به بفضل إشارات وتلميحات وجدها لدى الأنبياء. وليس في الإمكان وصف توكيدات سيلن بأنها خيالية، لأنها على قدر كبير بما فيه الكفاية من مشاكلة الواقع. فموسى، المتتلمذ على مدرسة أخناتون، استخدم نفس الطرائق التي كان يستخدمها هذا العاهل. فقد أمر الشعب بأن يعتنق دينه، فارضاً إياه عليه فرضاً[٧٠]. وربما كان مذهب موسى يفوق أيضاً مذهب معلمه تشدداً. فهو لم يكن بحاجة إلى الإبقاء على إله الشمس، على اعتبار أن مدرسة أونو لم يكن لها من معنى في نظر شعبه الأجنبي. وقد واجه موسى نفس مصير أخناتون، المصير المقدَّر على المستبدِّين المستنيرين قاطبة. فقد كان شعب موسى، مثله مثل مصريي السلالة الثامنة عشرة، غير مهيَّأ لاعتناق ديانة رفيعة في روحانيتها، وللعثور في تعاليمها على تلبية لحاجاته. وفي كلتا الحالتين حدث الشيء نفسه: تمرَّد المسترَقّون المظلومون، المحمّلون فوق طاقتهم، ورموا عنهم عبء الدين الذي فُرض عليهم قسراً. ولكن في حين انتظر المصريون الودعاء أن يخلِّصهم القدر من شخص فرعون المقدس، أخذ الساميون العتاة قدرهم بين أيديهم وتخلصوا من الطاغية[٧١].

ولا يسعنا كذلك أن نؤكد أن النص التوراتي، بالصيغة التي وصل بها إلينا، لا يهيِّئنا لنهاية كمثل نهاية موسى. فرواية «الارتحال عبر البرية» ـ التي يمكن أن تكون مطابقة لزمن سيطرة موسى ـ تصف سلسلة من الانتفاضات الخطيرة ضد

٧٠ ـ لم يكن ممكناً، بالأصل، التأثير على الناس في ذلك العصر بغير هذه الطريقة.

٧١ ـ إنه لمما يثير الدهشة حقاً أنه لا يأتي ذكر في تاريخ مصر الذي يمتد على ألوف السنين إلا نادراً للغاية لفعل خلع فرعون من الفراعنة أو اغتياله. وهذه الدهشة تتعاظم في حال المقارنة، مثلاً، مع تاريخ مملكة آشور. وربما كان مردّ ذلك بطبيعة الحال إلى أن السرد التاريخي لدى المصريين كان ملزماً بالامتثال للمقاصد الرسمية.



سطوة هذا الأخير، وهي الانتفاضات التي استتبعت، بناء على أمر من يهوه، قمعاً دامياً. وفي وسعنا أن نتصور بسهولة أن واحدة من حركات التمرد هذه انتهت على غير الوجه الذي يقول به النص. فنحن نقرأ فيه على سبيل المثال قصة ردّة الشعب عن الديانة الجديدة، ولكن النص لا يعلِّق عليها أكثر من قيمة حادث عارض. إنها قصة العجل الذهبي التي تنسب، بحيلة حاذقة، تحطيم لوحي الشريعة ـ بما له من معنى رمزي ـ إلى موسى نفسه: «وكسَّرهما»، وتعزو هذا التحطيم إلى سخطه وسورة غضبه[٧٢].

ثم جاء وقت ندم فيه الشعب على قتل موسى وسعى إلى نسيان هذه المأثمة. ولقد تمّ ذلك بالتأكيد في زمن اجتماع قادش. وبالفعل، إن تقريب المسافة الزمنية بين «الخروج» وبين تأسيس الديانة في الواحة، وإشراك موسى في هذا التأسيس بدلاً من المؤسس الآخر[٧٣]، ما كان مجرد ترضية لأتباع موسى، بل كان في الوقت نفسه علامة النجاح في نفي واقعة تصفيته العنيفة. وفي الواقع، إن الاحتمال ضعيف في أن يكون موسى قد شارك في أحداث قادش، حتى على فرض أن حياته لم تقصف قبل الأوان.

وسنحاول هنا أن نعيد بناء تسلسل الأحداث. لقد حددنا زمان «الخروج» من مصر بعد انقراض السلالة الثامنة عشرة (١٣٥٠). ومن الممكن أن يكون هذا «الخروج» قد تمّ في تلك الفترة أو بعيدها بقليل لأن مدوِّني الأخبار المصريين

---

٧٢ ـ **سفر الخروج**، الإصحاح الثاني والثلاثون: «ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل اجتمع الشعب على هرون وقالوا له اصنع لنا آلهة تسير أمامنا... فقال لهم هرون انزعوا أقراط الذهب التي في آذان نسائكم وبنيكم وأتوني بها. فنزع كل الشعب أقراط الذهب التي في آذانهم وأتوا بها إلى هارون. فأخذ ذلك من أيديهم وصوّره بالأزميل وصنعه عجلاً مسبوكاً. فقالوا هذه آلهتك يا إسرائيل التي أصعدتك من أرض مصر... فقال الرب لموسى اذهب أنزل لأنه قد فسد شعبك الذي أصعدته من أرض مصر... فانصرف موسى ونزل من الجبل ولوحا الشهادة في يده... وكان عندما اقترب إلى المحلة أنه أبصر العجل.. فحمِيَ غضب موسى وطرح اللوحين من يديه وكسرهما في أسفل الجبل». والجدير بالذكر أن هذه الردة أعقبها قمع دموي نجم عنه سقوط «نحو ثلاثة آلاف رجل» على حدّ تعبير الإصحاح الثاني والثلاثين. «م».

٧٣ ـ أي الكاهن المدياني. «م».



جعلوا زمن سنيّ الفوضى هذه في عهد حورمحب. وقد وضع هذا العاهل حداً للفوضى وحكم حتى عام ١٣١٥. وتقدِّم لنا بعد ذلك مسلّة مرنبتاح (١٢٢٥ - ١٢١٥) المعلومات التأريخية الوحيدة التي نحوزها[٧٤]. فمرنبتاح يتباهى بانتصاره على إيسيراعال (إسرائيل) وبتدميره لمحاصيل(؟) هذه الأخيرة. ونحن لسنا متأكدين مع الأسف من القيمة التي يخلق بنا أن نعزوها إلى هذا النقش: وثمة من يرى أنه يبرهن على وجود قبائل يهودية في كنعان منذ ذلك العصر[٧٥]. ويستنتج إ. ماير بحقّ من هذا النقش دليلاً على أن مرنبتاح لم يكن، كما كان يسود الاعتقاد في الماضي، فرعون «الخروج». ولا بدّ أن يكون هذا «الخروج» قد حدث في عصر سابق. ويخيل إليّ، على كل حال، أنه لا جدوى من التحري عن الفرعون الذي كان على العرش زمن «الخروج»، على اعتبار أن «الخروج» قد تمّ في حقبة من خلو العرش. بيد أن اكتشاف مسلة مرنبتاح لا يزيح لنا الستار البتة، هو الآخر، عن التاريخ المحتمل لاجتماع القبائل ولاعتناق الدين الجديد في قادش. وكل ما يسعنا أن نؤكده بتيقُّن هو أن تلك الأحداث قد جرت بين ١٣٥٠ و١٢١٥. وفي تقديرنا، أن «الخروج» قد تمّ، ولا بدّ، في ذلك القرن، وفي زمن قريب للغاية من عام ١٣٥٠، وأن أحداث قادش قد جرت في أغلب الظن حوالي عام ١٢١٥. وفي رأينا أن الجزء الأعظم من الزمن المنصرم بين هذين الحدثين ينبغي أن يعدّ مجرد مرحلة انتقالية. فبعد مقتل موسى، تصرَّم أمد من الزمن مديد بما فيه الكفاية لكي تهدأ العواطف المتأججة لدى اليهود العائدين من مصر، ولكي يصبح نفوذ أنصار موسى، اللاويين، قوياً إلى الحدّ الذي تفترضه ضمناً تسوية قادش. ولقد كان كافياً لذلك جيلان، أي ستون عاماً، وهذا الردح من الزمن يبدو معقولاً إلى حدّ ما. ولكن التوقيت المستنتج من مسلة مرنبتاح يبدو بالمقابل سابقاً لأوانه. وبما أن أحد الحسابين ينبع من الآخر في فرضيتنا، فإننا

٧٤ ـ مسلّة أو لوحة مرنبتاح: هي مسلّة موجودة اليوم في المتحف المصري وتتحدث عن انتصارات مرنبتاح، رابع ملوك الأسرة الرابعة ـ الذي حكم مصر بين ١٢١٣ و١٢٠٣ ق.م ـ في بلاد الشام وعلى قبائل بني إسرائيل. وفيها ترد عبارة شهيرة: «إسرائيل ضائعة وبذرتها لا تنمو». «م».

٧٥ ـ إ. ماير، المصدر الآنف الذكر، ص ٢٣٢.



سنسلّم بطيبة خاطر بأن هذه المناقشة تميط اللثام عن قدر من الوهن في إعادة بنائنا للوقائع. ومن سوء الحظ أن كل ما يتعلق باستقرار الشعب اليهودي في كنعان يظل يحيط به إبهام كبير. إلا أنه يبقى من المباح لنا مع ذلك أن نفترض أن الاسم المنقوش على مسلة مرنبتاح والذي يتكلم عن إسرائيل لا يخصّ القبائل التي حاولنا هنا أن نتبع مآلها والتي كوّن اجتماعها فيما بعد شعب إسرائيل. وبالأصل، ألم يطلق أيضاً اسم عابيرو= العبريين، العائد إلى زمن العمارنة، على هذا الشعب؟

على كل، أياً يكن تاريخ اجتماع القبائل التي كوَّنت أمة باعتناقها ديانة مشتركة، فإن هذا الاجتماع كان من الممكن كل الإمكان ألا يؤلف إلا حدثاً عديم الأهمية بالنسبة إلى تاريخ العالم. وكان من الممكن أن يجرف تيار الأحداث الديانة الجديدة، وكان يهوه سيحتل مكانه في هذه الحال في مصاف الآلهة الأسطورية الزائلة، على نحو ما استشفّ الكاتب فلوبير(٧٦). وكانت الأسباط الاثنا عشر، لا الأسباط العشرة فقط التي طال تحري الأنكلو ـ ساكسونيين عنها، «ستضيع». فلا مراء البتة في أن الإله يهوه، الذي أهداه موسى المدياني شعباً جديداً، لم يكن كائناً أعلى، بل كان إلهاً محلياً محدوداً وشرساً، عنيفاً ودموياً. وكان قد وعد أتباعه بأن يهبهم أرضاً، «أرضاً تفيض لبناً وعسلاً»، وحثَّهم على إخلاء هذه الأرض من جميع سكانها بـ «حدّ السيف». ويبدو من المدهش حقاً ألا يكون النص التوراتي، على كثرة ما أُدخل عليه من تحوير، قد حُذف منه قدر وفير من أشباه هذه المقاطع القمينة بأن تميط اللثام عن طبيعة يهوه البدائية. بل ليس من المؤكد أن ديانته كانت ديانة توحيدية حقيقية أو أنها أنكرت على الآلهة الغريبة صفتها الإلهية. إنما كان يكفي على ما يبدو أن يبزّ سلطان هذا الإله القومي سلطان سائر الآلهة الأجنبية. ولئن سارت الأحداث فيما بعد في غير الوجهة التي كان يمكن توقعها من تلك البداية، فإننا لا نستطيع أن نجد لذلك سوى سبب وحيد. فقد كان موسى المصري وهب جزءاً من شعبه تصوراً مغايراً

٧٦ ـ في نص فلوبير الروائي الشعري **تجربة القديس أنطونيوس** يتظاهر الله والشيطان لناسك صحراء طيبة من خلال أصوات شتى، ومنها صوت الإله البركاني يهوه. «م».



وأكثر روحانية عن الألوهية؛ وهبه فكرة إله أوحد يشمل الكون بأسره، كله حب، كلي القدرة، يأبى كل سحر وشعوذة، ويرى في الحقيقة والعدالة أسمى أهداف الإنسانية. وبالفعل، ومهما تكن ناقصةً الوثائق المتعلقة بالأخلاق في ديانة آتون، فإنه لمما يسترعي الانتباه أن نعاين أن أخناتون يشار إليه على الدوام في نقوشه على أنه «الحيّ في معاط» (الحقيقة، العدالة)[٧٧]. وبمرور الزمن لم يعد ذا موضوع أن يكون الشعب قد تخلى عن تعاليم موسى، في أجل بالغ القصر على الأرجح، بله أن يكون قد وضع حدًّاً لحياته. ولكن المأثور بقي، وتمكن سلطانه بتؤدة، وعلى مرِّ القرون، من تحقيق ما لم يتمكن موسى نفسه من تحقيقه. فأسبغت على الإله يهوه، بدءاً من قادش، مكارم ومآثر لا يستحقّها، وعُزي إليه إنقاذ اليهود الذي تمّ في الواقع على يدي موسى. ولكن كان عليه بالمقابل أن يدفع غالياً ثمن هذا الاغتصاب. فظلّ الإله الذي احتل مكانه صار أقوى منه؛ ثم قُيّض لهوية الإله الموسوي المنسيّ، في ختام هذا التطور التاريخي، أن تطغى بصورة كاملة على الإله الجديد. وفكرة هذا الإله الآخر هي وحدها ـ لا يمكن لأحد أن يشكّ في ذلك ـ التي أتاحت لشعب إسرائيل أن يتحمل ضربات القدر كافة وأن يستمر في الوجود حتى أيامنا هذه.

ماذا كان دور اللاويين في الانتصار الختامي للإله الموسوي على يهوه؟ هذا ما بات مستعصياً على التحديد. ففي زمن تسوية قادش تحزب اللاويون مطلق التحزب لموسى لأن ذكرى القائد الذي كانوا أبناء بلده وأفراد حاشيته كانت لا تزال حية في نفوسهم. وفي العصور التالية انصهر اللاويون في الشعب أو في السلك الكهنوتي، ومذّاك باتت مهمة الكهنة تطوير الطقوس، والسهر عليها، وكذلك الحفاظ على الكتب المقدسة وتنقيحها في الاتجاه المناسب. ولكن هذه الأضاحي جميعاً وهذه الطقوس كافة، هل كانت شيئاً آخر في حقيقتها غير أشكال من السحر والشعوذة شبيهة بتلك التي كان المذهب الموسوي القديم قد أدانها بلا تحفظ؟ يومئذ ظهرت في وسط الشعب سلسلة متصلة من رجال لا

٧٧ ـ أناشيده لا تمجّد كونية الله الأوحد فحسب، بل أيضاً عطفه الحنون على المخلوقات جميعاً، وهي تدعو البشر إلى التمتع بالطبيعة وبجمالها. راجع بريستد: **فجر الضمير**.



يتحدرون بالضرورة من صلب أتباع موسى، ولكن قلوبهم عامرة بالمأثور العظيم والآسر الذي نما وكبر رويداً رويداً في الخفاء. ولسوف ينصرف هؤلاء الرجال، أي الأنبياء، إلى التبشير بلا كلل بالمذهب الموسوي القديم، مؤكدين ان الله كان يحتقر الأضاحي والطقوس ولا يتطلب سوى الإيمان وسوى حياة مكرَّسة برمّتها للعدالة والحقيقة (معاط). وقد تكللت جهود هؤلاء الأنبياء بالنجاح: فالمذاهب التي بفضلها أحيوا العقيدة القديمة غدت إلى الأبد مذاهب الدين اليهودي. وإنه لمما يذكر للشعب اليهودي أنه حافظ على مثل هذا المأثور وأنجب رجالاً قادرين على المجاهرة به، وإن كان في الأصل خارجي المصدر، جاء به رجل عظيم أجنبي.

وما كنت لأجازف بتصوير الأمور كما صوّرتها لو أن العديد من الباحثين المختصين، بمن فيهم أولئك الذين لا يقرّون بالأصل المصري لموسى ، لم يعترفوا، من وجهة نظري عينها، بأهمية موسى بالنسبة إلى تاريخ الدين اليهودي. وإني لمفوِّض أمري لحكمهم. من قبيل ذلك، على سبيل المثال، ما يقوله سيلن[٧٨]: «لهذا يتوجب علينا أن نعتقد ان ديانة موسى الحقيقية، الإيمان الذي نادى به بإله أخلاقي أحد، لم تجد من يتبناها في البدء غير حلقة ضيقة من الناس من أبناء الشعب. ولا يسعنا أن نتوقع وجودها من البداية في العبادة الرسمية، في ديانة الكهنة وفي العقيدة الشعبية. نحن لا نتوقع إلا أن نصادف هنا وهناك قبساً من النار الروحية التي أضرمها موسى، وهذا القبس يدلّنا على أن أفكاره لم تكن قد اختنقت نهائياً وعلى أنها كانت مستمرة في التأثير، في الخفاء، على العقيدة والأخلاق إلى أن قُيِّض لها، في زمن متأخر بقدر أو بآخر، بفعل بعض أحداث أو بفضل أشخاص مفعمين بتلك الروح الدينية، أن تتّقد من جديد، وأن تفرض نفسها، وأن تأخذ بناصرها جماهير شعبية أوسع. من هذه الزاوية يجدر بنا فعلاً أن ننظر إلى التاريخ الديني لإسرائيل القديمة. أما من سيحاول تصور الدين الموسوي كما تحدده الوثائق التاريخية عن حياة الشعب اليهودي في القرون الخمسة الأولى في كنعان، فإنه سيقع في فاحش الخطأ المنهجي». ورأي فولز أكثر

---

٧٨ ـ سيلن، المصدر الآنف الذكر، ص ٥٢.



صراحة وجلاء أيضاً[٧٩]. فهو يرى أن «صنيع موسى، السماوي السموّ، أسيء فهمه في البداية، وكان حظه من التطبيق واهناً. بيد أنه تغلغل تدريجياً، على مرّ العصور، في روح الشعب، إلى أن وجد أخيراً، في شخص الأنبياء العظام، نفوساً تضارع روح موسى. وهؤلاء الأنبياء هم الذين تابعوا العمل الذي شرع به المتوحد الكبير».

لقد بات في وسعي الآن أن أختم هذا البحث الذي كان غرضي الوحيد منه أن أدخِل وجهاً مصرياً لموسى في نسيج التاريخ اليهودي. وحتى نصوغ نتائج عملنا في أوجز صيغة، فسنقول إننا، إلى جانب ثنائيات التاريخ اليهودي المعروفة: **شعبين** ينصهران ليؤلفا أمة، **مملكتين** تتفرعان عن انقسام هذه الأمة، إله يحمل **اسمين** في الكتابات التي تؤلف مصدر التوراة، أضفنا ثنائيتين أخريين: تأسيس **ديانتين** جديدتين، تدحر ثانيتهما أولاهما في البداية ولكن الأولى لا تتأخر في انتزاع لواء النصر من جديد، ثم **مؤسسين اثنين** للديانة يُسمَّى كل منهما موسى، ولكن لا مفرّ لنا من التمييز بين شخصيتيهما. وجميع هذه الثنائيات تتفرع بالضرورة عن الثنائية الأولى: كون شطر من الشعب قد عاش تجربة، أو بالأحرى حدثاً مفجعاً ما عاشه شطره الآخر. ولكن تبقى بعد ذلك وقائع كثيرة تستلزم نقاشاً وتفسيراً وتثبيتاً. ودراستنا التاريخية الخالصة لن تكون ذات فائدة مبررة إلا غبّ ذلك. وبالفعل، إنها لمهمة مثيرة ومغرية معاً أن ندرس، انطلاقاً من الحالة الخاصة للتاريخ اليهودي، ما الطبيعة الحقيقية لمأثور من المأثورات، وما الأساس الذي تستند إليه قوته وفاعليته، وإلى أي حدّ يتعذر أن ننفي التأثير الشخصي لبعض عظام الرجال على التاريخ الكوني، وما مدى المساس بقدسية التنوع العظيم للحياة الإنسانية من قبل مَن لا يشاء الاعتراف بغير الدوافع النابعة من الحاجات المادية وحدها، وما المنابع التي تستمدّ منها بعض الأفكار، ولا سيما الأفكار الدينية، قوتها التي تتيح لها أن تأسر ألباب

٧٩ - بول فولز(*) (Volz): **موسى**، ١٩٠٧، ص ٦٤.

(*) بول فولز: مؤرخ ألماني.(١٨٧١ - ١٩٤١). اشتهر بكتابه **موسى: مساهمة في البحث عن أصول الديانة الإسرائيلية**. «م».



الأفراد كما الشعوب[٨٠]. وتكملة من هذا القبيل لعملي ستقتضي مني، في أرجح الظن، الرجوع من جديد إلى الأطروحات التي كنت عرضتها، منذ نحو ربع قرن من الزمن، في **الطوطم والتابو**. ولكن يخيَّل إليَّ أن مشروعاً كهذا يتخطى قواي في الوقت الحاضر.

٨٠ ـ لا يخفى على القارئ هنا ما يوجهه فرويد من نقد مبطَّن إلى الأيديولوجيا الماركسية التي كانت لا تزال أيديولوجيا صاعدة في زمن كتابة هذا النص. «م».



الفصل الثالث


مكتبة
الفكر الجديد

موسى وشعبه والديانة التوحيدية




مكتبة
الفكر الجديد

توطئة

١ - كتبت في فيينا قبل آذار/ مارس ١٩٣٨.

بجرأة من أمسى لا يخشى أن يفقد شيئاً ذا قيمة أو لا يخشى أن يفقد أي شيء البتة، سأرجع هنا، للمرة الثانية، عن قرار كان له في حينه ما يسوّغه، وسأعطي بحثي عن موسى الذي نشر في مجلة **إيماغو** (المجلد ٢٣، العددان ١ و٣) الخاتمة التي لم أكتبها بعد. قلت في ختام بحثي الأخير إن قواي لن تبيح لي في أغلب الظن أن أدوّن تلك الخاتمة. وبديهي أنني كنت أشير بذلك إلى أفول الملكات المبدعة بفعل التقدم في السن[١]، ولكن الفكر كان يذهب بي أيضاً إلى عقبات أخرى.

فنحن نحيا في عصر غريب فعلاً، ونلاحظ بدهشة أن التقدم متواكب بالهمجية. ففي روسيا السوفياتية تبذل المحاولات لضمان شروط حياة أفضل لشعب، يناهز تعداده مئة مليون نسمة، كان يرسف في أغلال الاضطهاد. ولقد كان للسلطات القدر الكافي من الجرأة لتفطمه عن مخدِّر الدين، والقدر الكافي من الحكمة لتهبه مقداراً معقولاً من الحرية الجنسية. ولكنها أخضعته في الوقت نفسه لأعتى القيود وسلبته كل إمكانية للتفكير الحرّ. وبنظير هذه الوحشية أُشرب الإيطاليون حبَّ النظام وحسَّ الواجب. وإن المرء ليتنفس الصعداء حقاً حين يلحظ أن التقهقر نحو همجية تكاد تكون عائدة إلى ما قبل التاريخ يمكن أن يتمّ، بالنسبة إلى الشعب الألماني، بدون أي ارتباط بفكرة التقدم. ومهما يكن من أمر، فإننا نلاحظ اليوم أن الديموقراطيات المحافظة غدت هي الحارسة للتقدم والحضارة، وأن

---

١ - إنني لا أشاطر رأي معاصري، برنارد شو، الذي زعم أن البشر لن تكتب لهم القدرة على فعل شيء ذي قيمة إلا إذا قُيِّض لهم أن يعمِّروا ثلاثمئة عام. فإطالة أمد الحياة لن تجدي فتيلاً ما لم تتبدل شروط الحياة كامل التبدل.



الكنيسة الكاثوليكية ـ وذلك موضع الغرابة ـ تتصدى لانتشار هذا الخطر الحضاري بمقاومة صلدة، هي التي كانت حتى اليوم العدو اللدود لحرية الفكر وتقدم المعرفة!

إننا نعيش هنا في بلد كاثوليكي[٢]، تحت حماية هذه الكنيسة، غير متأكدين من الزمن الذي ستظل فيه هذه الحماية موفورة لنا. وطبيعي أنها ما دامت قائمة فسنتردد في الإقدام على أي عمل قد يجرّ علينا بغضاء الكنيسة. وليس هذا جبناً، وإنما تبصر وحصافة. فالعدو الجديد[٣]، الذي سنحترس من أن نخدم مصالحه، أعظم خطراً من العدو القديم الذي تعلّمنا كيف نعيش معه في سلام. وعلى كل حال، إن الأبحاث التحليلية النفسية تُقابل من الكاثوليكيين باهتمام مستريب، ونحن لن نؤكد أن هذه الاسترابة مخطئة. فحين تقودنا أبحاثنا إلى الاستنتاج بأن الدين عصاب تشكو من الإنسانية، وحين تبيِّن لنا أن قوته قابلة لأن تُفسَّر على نفس النحو الذي نفسر به الدافع القهري العصابي لدى بعض مرضانا، ففي وسعنا أن نطمئن إلى أننا نستعدي على أنفسنا عظيم السخط من جانب سلطات هذا البلد. ولنحدد بأنه ليس لدينا ما نضيفه إلى ما سبق لنا أن قلناه بكل وضوح وجلاء منذ ربع قرن من الزمن؛ بيد أن ما قلناه قد طوته يد النسيان ولا بدّ؛ وعليه، إن التذكير به لن يكون، في أرجح الظن، بلا جدوى، ولا سيما إذا مثَّلنا عليه بمثال نموذجي على الكيفية التي تتأسس بها الأديان جميعاً. ولكن قد تُحظر علينا في هذه الحال ممارسة التحليل النفسي. فأساليب القمع العنيفة هذه ليست غريبة البتة عن الكنيسة التي ترى بالأحرى في استخدام الآخرين لهذه الأساليب عينها مساساً بامتيازاتها. ومهما يكن من أمر، فإن التحليل النفسي الذي رأيته ينتشر ويعمّ الأمصار قاطبة على امتداد حياتي الطويلة[٤]، لا يجد له بعدُ من موطن وموئل أفضل من ذاك الذي يجده في المدينة التي فيها رأى النور، وفيها ترعرع[٥].

---

٢ ـ النمسا. «م».

٣ ـ يقصد النازية الألمانية، وهذا قبل أن تقع النمسا نفسها تحت سيطرتها. «م».

٤ ـ ولد فرويد في ٦ أيار/ مايو ١٨٥٦، وعلى هذا فقد كان عمره يوم كتب هذه التوطئة ٨١ عاماً. ولكن الأجل لم يمتد به أكثر من ذلك بكثير، فقد وافته المنية في ٢٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩.

٥ ـ فيينا. «م».



إنني لا أتكهن فحسب، بل أعلم علم اليقين أن تلك العقبة الأخرى، ذلك الخطر الخارجي سيحول بيني وبين نشر القسم الأخير من هذا البحث عن موسى. ولقد حاولت أيضاً أن أذلِّل هذه العقبة بقولي بيني وبين نفسي إن مخاوفي متأتية من كوني أبالغ في تقدير أهميتي الشخصية، وإن السلطات ستقف في أرجح الظن موقف اللامبالاة مما سأكتبه عن موسى وعن أصل الديانات التوحيدية. ولكن أأكيد هذا حقاً؟ يخيَّل إليَّ بالأحرى أن نية الإيذاء والحاجة إلى إثارة الضجة ستسدان مسدّ النزر اليسير من الثقة التي يمحضني إياها المعاصرون لي. وعليه، إنني سأكتب هذا البحث من دون أن أنوي نشره، ولا سيما أنني سجلت بعض ملاحظات منذ نحو عامين، ولم يبق عليَّ إلا أن أنقِّحها لأضيفها إلى البحثين السابقين. وسوف تنتظر دراستي، بعد ذلك، في الخفاء الأوان المناسب للظهور، هذا إذا لم يصبح في المستطاع ذات يوم أن يقال لمن يكون قد وصل إلى نفس النتائج التي وصلت إليها: «في آونة أشد حلكة، عاش إنسان فكَّر مثلك».




مكتبة
الفكر الجديد

توطئة ثانية

٢ ـ حزيران/ يونيو ١٩٣٨، لندن.

أثناء تحريري هذه الدراسة عن موسى أثقلت عليّ بوطأتها مصاعب جلَّى ـ وساوس داخلية وعقبات خارجية على حدّ سواء ـ اقتضت مني أن أقدِّم لهذا القسم الثالث والأخير من عملي بتوطئتين تناقض واحدتهما الأخرى، بل تنقضها. والحق أن شروط حياة المؤلف قد تبدلت رأساً على عقب في الفترة الوجيزة المنصرمة بين المقدمتين. فيوم كتبت توطئتي الأولى كنت أحيا تحت حماية الكنيسة وكنفها وأتوجس خيفة من أن أفقد هذا الملاذ لو أقدمت على نشر كتابي. وكنت أخشى أيضاً أن أتسبب في صدور أمر يحظر العمل على جميع ممارسي التحليل النفسي وتلامذته في فيينا. ثم وقع فجأة الغزو الألماني، وقدمت الكاثوليكية الدليل على أنها « قصبة لدنة» حسب تعبير التوراة. وليقيني من أني سألقى الاضطهاد، لا بسبب آرائي فحسب، بل أيضاً بسبب «جنسي»[٦]، غادرت مع العديد من أصدقائي المدينة التي كنت أعدّها منذ نعومة أظفاري، وطوال ٧٨ عاماً، وطني.

ولقد وجدت في إنكلترا الجميلة والحرة والكريمة ودود الترحاب. وفيها أعيش في الوقت الحاضر ضيفاً عزيزاً كريماً، أتنشق طلق الهواء بعيداً عن المضطهِدين، متمتعاً بحرية القراءة والكتابة، بل أكاد أقول: بحرية التفكير، على النحو الذي أريد أو الذي يتوجب عليّ. وهأنذا أملك الجرأة أخيراً لأقْدِم على نشر القسم الأخير من بحثي.

٦ ـ معلوم أن فرويد كان يهودياً بالمولد، وإن لم يكن كذلك بالعقيدة والإيمان، ولهذا عرَّف نفسه بـ«الجنس» وليس بـ «الدين». ورغم أن الجنس ليس مفهوماً علمياً بالمعنى الدقيق للكلمة ـ ولهذا أصلاً يضعه بين مزدوجتين ـ فإنه يفيده في تحاشي نسب نفسه إلى «قومية يهودية» خلافاً للدعوى الصهيونية الرائجة في زمانه. «م».



لم تعد أمامي عقبات خارجية، أو على الأقل، لم تعد أمامي عقبات مخيفة. وقد تلقيت، منذ أن أقمت هنا قبل بضعة أسابيع، عدداً لا يحصى من الرسائل من أصدقاء أعربوا فيها عن سرورهم بوجودي في لندن، ومن مجهولين، وحتى من أشخاص غرباء كل الغربة عن أعمالي أرادوا أن يعبِّروا لي بكل بساطة عن اغتباطهم بما لقيته هنا من أمان وحرية. وقد تلقيت أيضاً، وبكثرة قد تثير الدهشة في نظر أجنبي مثلي، نوعاً آخر من الرسائل، يعرب فيها مرسلوها عن اهتمامهم بخلاص روحي، وبحرصهم على هديي إلى طريق المسيح، وتنويري بصدد مستقبل إسرائيل[٧].

إن هؤلاء الناس الطيبين الذين كتبوا إليّ تلك الرسائل لا يعلمون وما كان في وسعهم أن يعلموا الشيء الكثير عني، بيد أنني أتوقع أن أخسر مودة عدد كبير من هؤلاء المراسلين ـ ومودة غيرهم أيضاً ـ يوم يطَّلع من أتفيَّأ وإياهم ظل هذا الوطن الجديد على ترجمة مؤلفي هذا عن موسى.

أما فيما يخصّ متاعبي الداخلية، فلا التقلبات السياسية ولا تغيير مكان الإقامة أمكن لها أن تبدل شيئاً منها. فأنا ما زلت أشكّ اليوم، مثلي بالأمس، في عملي بالذات، ولا أشعر، كما ينبغي أن يشعر كل مؤلف، بالتواصل الحميم مع كتابي. وليس ذلك لأنني لست مقتنعاً بصحة استنتاجاتي، فأنا لم أغيِّر رأيي منذ ربع قرن من الزمن، منذ أن كتبت كتابي **الطوطم والتابو** (١٩١٢). بل على العكس من ذلك أيضاً، فاعتقادي ما زاد إلا ترسخاً. فأنا ما زلت على يقين بأن الظاهرات الدينية لا يتاح لنا فهمها إلا بالإحالة إلى نموذج الأعراض العصابية المعروفة لنا لدى الفُرد المفرد، وذلك من حيث أن تلك الظاهرات هي أصداء لأحداث هامة، طوتها يد النسيان منذ أمد بعيد، كانت وقعت في التاريخ البدائي للأسرة البشرية. وإنما من هذا الأصل على وجه التحديد تستمد الظاهرات الدينية طابعها الإكراهي؛ ولئن يكن لها تأثير على البشر فهي تدين به للمقدار الذي تنطوي عليه من **الحقيقة التاريخية**. وريبتي وشكوكي لا تبدأ إلا عندما أتساءل عما إذا

٧ ـ هي إسرائيل التوراتية وليست إسرائيل الحالية التي ستقوم بعد عشر سنين من كتابة فرويد نصّه. «م».



كنت قد أفلحت في سوْق الدليل على صحة تلك الأطروحات بالإحالة إلى المثال الذي اخترته: مثال الديانة التوحيدية اليهودية.

إن هذا المؤلَّف الذي يتخذ نقطة انطلاق له الرجل موسى يتبدى لحسّي النقدي أشبه براقصة تجسّ موطئ قدميها. فلو لم أتمكن من الاستناد إلى التأويلات التحليلية لأسطورة الهجر عند المياه، ولو لم تتح لي إمكانية الانتقال بعدئذ إلى فرضية سيلن عن نهاية موسى، لما كنت كتبت هذا الكتاب. ومهما يكن من أمر، فلنركب الآن مركب المجازفة.

وسأبدأ بتلخيص دراستي الثانية عن موسى، أعني تلك التي لها طابع تاريخي صرف. ولن أخضعها هنا لفحص جديد لأنها بمثابة المقدمة لجميع الاستدلالات السيكولوجية التي عنها تتفرع وإليها ترجع باستمرار.




مكتبة
الفكر الجديد

القسم الأول




مكتبة
الفكر الجديد

(١)

منطلق تاريخي

إن خلفية الأحداث التي تستأثر باهتمامنا هنا هي إذاً التالية: لقد جعلت فتوحات السلالة الثامنة عشرة من مصر قوة عالمية. وتنعكس نزعة الدولة الجديدة إلى التوسع في تطور المفاهيم الدينية، إن لم يكن لدى الشعب قاطبة، فعلى الأقل لدى الدوائر العليا الفعالة فكرياً. فتحت تأثير كهنة الإله الشمسي في أونو (هليوبوليس)، وهو التأثير الذي ربما عززته أيضاً استيحاءات آسيوية المصدر، ظهرت فكرة الإله آتون الذي لم يعد إله شعب واحد وبلد واحد لا غير. وفي شخص أمنحوتب الرابع الفتى تسنَّم العرش فرعون يقدِّم مصلحة انتشار هذه الفكرة عن الإله على كل شيء آخر. وقد جعل من ديانة آتون الديانة الرسمية، وبفضله أصبح الإله الكوني إلهاً **أوحد**، وأمسى كل ما يروى عن الآلهة الأخرى كذباً وخداعاً. وقد عارض بشراسة جميع إغراءات الفكر السحري، ونبذ الوهم العزيز للغاية على قلوب المصريين، وهم الحياة بعد الموت، وأعلن، مستبقاً بذلك على نحو مدهش الاكتشافات العلمية اللاحقة، أن الطاقة الشمسية هي مصدر كل حياة على الأرض، وأن عبادتها واجبة بوصفها رمزاً لكلية قدرة إلهه الأوحد. وكان يشعر بالاعتزاز لتمتعه بالخلق ولكونه يحيا في معاط (الحقيقة والعدالة)[٨].

هذا هو المثال الأول، والأصفى بلا ريب، لديانة توحيدية في تاريخ البشرية. وليس لنا أن نقدِّر بثمن فيما لو كانت أتيحت لنا الإمكانية لتعميق معرفتنا

٨ ـ ليست **معاط** إلهة كما هو شائع بقدر ما هي، في نص فرويد على الأقل، مفهوم مجرد وتشخيص في آن معاً كرمز للعدالة والحقيقة والنظام الكوني. ودورها كبير في يوم الحساب. فعندما يضع حوريس أو أنوبيس النفس في الميزان يضع في إحدى كفتيه قلب الشخص المتوفى وفي الكفة المقابلة ريشة النعامة التي ترمز إلى الحقيقة كما تمثلها معاط. ثم يقوم الإله تحوت، زوج معاط، بالوزن. «م».



بالشروط التاريخية والسيكولوجية لظهور هذا المثال! ولكن المقادير شاءت ألا تتوفر لدينا معلومات كثيرة عن ديانة آتون. فكل ما بناه أخناتون قد تقوَّض منذ أن خلفه على العرش أخلاف ضعفاء. وقد سنحت يومئذ للكهنة، الذين كان اضطهدهم، الفرصة للطعن في ذكراه وتجريحها ثأراً وانتقاماً. وهكذا أُلغيت ديانة آتون، ونُهب قصر الفرعون وهُدم. وفي حوالي عام ١٣٥٠ ق.م انقرضت السلالة الثامنة عشرة. وبعد فترة من الفوضى وطّد القائد حورمحب، الذي حكم حتى بداية عام ١٣١٥، النظام من جديد. أما إصلاح أخناتون فقد بدا وكأنه محض حادث عارض غير مقيّض له سوى أن تطويه يد النسيان.

تلكم هي الوقائع الثابتة تاريخياً، أما ما يلي فهو محض متابعة افتراضية [للأحداث]. فقد كان بين المقربين إلى أخناتون رجل يدعى، ظناً وتخميناً، تحوتمس، مثله مثل كثيرين غيره[٩]. وعلى كل، إن اسمه الحقيقي ليس بذي أهمية، ولكن لا بدّ أن الجزء الأخير منه كان (موس). وكان تحوتمس يشغل مركزاً رفيعاً ويعرب عن حماسة بالغة لديانة آتون، ولكنه كان، بعكس الملك الميال إلى التأمل، رجلاً ذا عزم وحماسة. ولقد كان موت أخناتون وسقوط الديانة الجديدة ضربة قاضية بالنسبة إلى مطامح هذا الرجل. وما كان له أن يواصل الحياة في مصر إلا كشخص مارق وقمين بالازدراء. ولعل الفرصة سنحت له، بوصفه حاكم مقاطعة تقع عند التخوم، لكي يتصل بقبيلة سامية استقرّ بها المقام هناك منذ بضعة أجيال؛ فالتفت، وهو على ما هو عليه من عزلة وخيبة أمل، إلى أولئك الغرباء، باحثاً لديهم عن تعويض عما خسره. فجعل منهم شعبه ونهض إلى تحقيق مثله الأعلى بواسطتهم. وبعد أن بارح مصر معهم، تصحبه بطانته، كرَّسهم بالختان، وسنَّ لهم شرائع، ولقّنهم ديانة آتون التي جحدها المصريون. ولعل الشرائع التي سنَّها موسى هذا ليهوده كانت أشد قسوة وصرامة من شرائع سيده ومعلمه أخناتون، ولعله امتنع أيضاً عن الاعتماد على إله أونو الشمسي الذي كان أخناتون قد استمر في توقيره.

٩ ـ هذا ما كانه أيضاً اسم النحات الذي اُكتشف مشغله في تل العمارنة.



وفي ما يتعلق بـ «الخروج» من مصر نحن نفترض أنه تمّ في فترة خلوّ العرش، بعد عام ١٣٥٠. أما المراحل التالية، إلى حين الاستقرار في كنعان، فيحيط بها غموض شديد. بيد أن الأبحاث التاريخية الحديثة قد سلّطت الضوء على واقعتين اثنتين وانتشلتهما من الظلمة التي تُركتا عليها سهواً، أو بالأحرى عمداً، في الرواية التوراتية. الواقعة الأولى، ومكتشفها إ. سيلن، هي أن اليهود، حتى بحسب أقوال التوراة، أبوا انصياعاً وامتثالاً لمشرِّعهم، وتمردوا ذات يوم وقتلوه، وألغوا ديانة آتون تماماً كما كان فعل المصريون. والواقعة الثانية، ومكتشفها إ. ماير، هي أن اليهود العائدين من مصر انصهروا فيما بعد مع قبائل أخرى نسيبة تقطن البلدان الواقعة بين فلسطين وشبه جزيرة سيناء وشبه الجزيرة العربية. وهناك، في منطقة خصيبة تسمى قادش، اعتنقوا تحت تأثير المديانيين العرب ديانة جديدة: عبادة إله البراكين يهوه. وبعيد ذلك بقليل، باتوا على أهبة الاستعداد لغزو أرض كنعان.

إنه ليكاد يتعذر علينا تحديد زمن هذين الحدثين المختلفين بدقة، أو تحديد زمنهما نسبة إلى بعضهما بعضاً أو نسبة إلى تاريخ «الخروج» من مصر. وتقدم لنا بعد ذلك مسلة للفرعون مرنبتاح (الذي حكم حتى عام ١٢١٥) قدراً آخر من المعلومات التاريخية. فهذه المسلة تتحدث عن حملة على سورية وفلسطين، وتذكر إسرائيل بين المقهورين. وإذا اعتبرنا أن التاريخ الذي تحدِّده المسلة المذكورة هو بمثابة Terminus Ad Quem[١٠]، ترتَّب على ذلك أن جميع الأحداث التي أعقبت النزوح من مصر قد حدثت على مدى حوالي قرن من الزمن، بعد عام ١٣٥٠ وحتى عام ١٢١٥. ولكن من المحتمل أن اسم إسرائيل ما كان يخصّ بعدُ القبائل التي نهتمّ بها هنا، ومن المحتمل بالتالي أن تكون لدينا، في الواقع، فسحة أكبر من الزمن. ولا جدال في أن استقرار الشعب اليهودي في كنعان، في زمن أكثر تأخراً، لم يأخذ شكل فتح سريع، بل شكل تغلغل بطيء على موجات متعاقبة. وإذا ضربنا صفحاً عن الحدّ الزمني الذي تعيِّنه لنا مسلة مرنبتاح، غدا من

١٠ ـ باللاتينية في النص. ومن الممكن ترجمتها بالحدّ الأبعد. والمقصود به الحدّ الأبعد للتاريخ المحتمل لحدثٍ تاريخُه الأكيد مجهول. «م».



الأسهل علينا أن نسلِّم بأن عصر موسى دام ما يقارب أجل حياة رجل واحد، أي ٣٠ عاماً[١١]، وأن جيلين على الأقل، وأكثر من جيلين في أغلب الظن، يفصلانه عن زمن الاتحاد في قادش[١٢]. ومن الممكن أن يكون الزمن المتصرم بين قادش وفتح كنعان قصيراً للغاية. ولقد رأينا آنفاً أن المأثور اليهودي كانت له بواعث قوية لاختصار الزمن الفاصل بين «الخروج» وبين توطد الديانة الجديدة في قادش، أما نحن فسنميل إلى الأخذ بالعكس.

ولكن هذا كله لا يعدو أن يكون من باب التأريخ، ولا يعدو كونه محاولة لسدّ الثغرات في معارفنا التاريخية وتكراراً مختصراً لما أوردناه في بحثنا الثاني المنشور في **إيماغو**. أما فضولنا فينصّب على مصير موسى وعلى مصير تعاليمه التي لم يضع تمرد اليهود نهاية لها إلا في الظاهر. فقصة **اليهوي**، المكتوبة حوالي العام ١٠٠٠ ق.م، والمستندة بلا جدال إلى أسانيد مكتوبة أقدم عهداً، تنبئنا بأن تسوية ما قد تمّ التوصل إليها بعد اتحاد القبائل وتأسيس ديانة في قادش، وبأن طرفي هذه التسوية كانا لا يزالان متميِّزين واحدهما عن الآخر بجلاء. فقد كان الهمّ الوحيد لأحد الطرفين أن ينفي عن الإله يهوه طابعه الجديد والأجنبي وأن يوسِّع حقوقه في انصياع الشعب له، وكان الطرف الآخر يأبى التخلي عن ذكريات عزيزة، ذكريات التحرر والنزوح من مصر والوجه العظيم لموسى ، وهو قد أفلح على كل حال في أن يفسح مجالاً للحدث كما للرجل في هذا السرد الجديد لما قبل تاريخ الشعب اليهودي، أو أفلح على الأقل في الإبقاء على العلامة الخارجية للدين الموسوي: الختان. ولعله فرض بعض القيود على استخدام اسم الإله الجديد. وقد قلنا آنفاً إن اللاويين، ذرية أنصار موسى، هم الذين أخذوا بناصر وجهات النظر تلك. وبالفعل، كانت أجيال قليلة تفصل بينهم وبين معاصري النبي وصحابته الذين كان يشدّهم إلى ذكراه ميراث حيّ. أما القصص المجمّلة على أروع نحو شعري والمنسوبة إلى **اليهوي**، وإلى مزاحمه اللاحق

١١ ـ هذا سيكون بمثابة توكيد للأربعين عاماً من الإقامة في الصحراء كما يذكر النص التوراتي.

١٢ ـ إذاً حوالي ١٣٥٠ ـ ١٣٤٠ إلى ١٣٢٠ ـ ١٣١٠ بالنسبة إلى موسى، و١٢٦٠ أو ربما في زمن أكثر تأخراً بالنسبة إلى قادش. أما بالنسبة إلى مسلة مرنبتاح فقبل ١٢١٥.



الإيلوهي، فقد كانت نوعاً من أنصاب مأتمية يفترض فيها أن تحجب عن أنظار الأجيال المقبلة القصص الحقيقية لتلك الوقائع الماضية ولطبيعة الدين الموسوي ولميتة الرجل العظيم العنيفة، وأن تضمن لتلك القصص الحقيقية عينها راحة أبدية إن جاز التعبير. وإذا صحَّت إعادة بنائنا لمسار الأحداث، فإنه لا يعود ينطوي على أي عنصر ملغز. وعلى هذا النحو أيضاً، كان يمكن له أن يمثّل الخاتمة النهائية لفصل موسى في تاريخ الشعب اليهودي.

بيد أن الغريب أن الأمور لم تسر في هذا المنحى: فأقوى أصداء تلك التجربة التي عاشها الشعب لم تعلن عن نفسها إلا في زمن متأخر جداً، ولم تتمكن إلا رويداً رويداً، وعلى مرّ من القرون، من شقّ طريقها إلى الواقع. وليس هناك إلا احتمال ضعيف في أن يكون يهوه قد تميّز بصفاته تميُّزاً واضحاً عن الآلهة التي كانت تعبدها القبائل والشعوب المجاورة. صحيح أن يهوه كان مشتبكاً في صراع مع هذه الآلهة، مثلما كانت القبائل نفسها مشتبكة في صراع مع بعضها بعضاً، ولكن من المباح لنا أن نعتقد بأن المتعبد ليهوه في ذلك العصر كان واهن الميل إلى إنكار وجود آلهة كنعان ومؤاب وعماليق(١٣)، إلخ، مثلما كان واهن الميل إلى إنكار وجود الشعوب التي تؤمن بها.

هكذا عادت الفكرة التوحيدية، التي كان سطع نجمها لفترة وجيزة مع أخناتون، إلى التواري من جديد وستبقى متوارية لأمد طويل. وقد أماطت اكتشافات جرت في جزيرة الفيلة، القريبة من أول شلالات النيل، اللثام عن الواقعة المدهشة التالية، وهي أن مستعمرة يهودية عسكرية كانت قد أقيمت هناك ولا تفتأ ناشطة منذ قرون عديدة. وفضلاً عن الإله الرئيسي ياهو، كانت ضروب

---

١٣ ـ هم على التوالي:

(*) بنو كنعان: شعب سكن منطقة بلاد الشام منذ الألف الرابع ق.م. وبحسب التوراة، التي ترجِع جميع شعوب المنطقة إلى نوح، سُمّوا بهذا الاسم نسبة إلى كنعان بن حام بن نوح.

(*) مؤاب: جاء في التوراة أن المؤابيين عرق ينتمي إلى أبناء ابنتي لوط. وقد وردت لفظة مؤاب في الكتاب المقدس ١٢١ مرة، وتشير إلى قوم سكنوا القسم الشرقي من البحر الميت (الأردن اليوم).

(*) عماليق: هو الاسم الذي يطلقه العرب على قبائل الكنعانيين والأموريين الذين قطنوا شبه الجزيرة العربية من ذرية عمليق بن لاوذ بن إرم بن سام بن نوح تبعاً للرواية التوراتية. «م».



العبادة تؤدى، في الهيكل المشيّد في المستعمرة، لإلهتين اثنتين كانت إحداهما تدعى أنات ـ ياهو. ولا مراء في أن هؤلاء اليهود كانوا منفصلين عن الوطن الأم، فما أمكن لهم أن يمرّوا بالتطور الديني نفسه. وحكومة الإمبراطورية الفارسية (القرن الخامس قبل الميلاد) هي التي نقلت إليهم تعاليم أورشليم الدينية الجديدة(١٤). وفي وسعنا أن نقول، برجوعنا إلى عصور أكثر نأياً، إن الإله يهوه لم يكن يشبه من قريب أو بعيد الإله الموسوي. فآتون كان إلهاً مسالماً، شأنه شأن ممثله الأرضي، أو بالأحرى بعيمه(١٥)، الفرعون أخناتون الذي راح يشهد، مكتوف اليدين، تقطيع أوصال الإمبراطورية الشاسعة التي خلقها أجداده. ومن المؤكد أن يهوه كان أصلح وأنسب لشعب كان يتهيأ للاستحواذ بالعنف على أرض جديدة. وطبيعي أن كل ما كان يستأهل الإعجاب والتبجيل حقاً في إله موسى كان يستعصي، ولا بدّ، على فهم تلك العشائر البدائية الفظة.

لقد سبق لي أن قلت ـ ورأيي يتفق في هذه النقطة مع رأي مؤلفين آخرين ـ إن ثمة واقعة مركزية تُلحظ في التطور الديني اليهودي: فالإله يهوه فقد في نهاية المطاف، ومع مرّ العصور، صفاته الخاصة ليضارع أكثر فأكثر إله موسى القديم، آتون. صحيح أنه بقي يختلف عنه يسير الاختلاف، ولكن لا ينبغي لنا أن نتسرع فنهوِّل للحال من شأن هذه الفروق التي يسهل تفسيرها. فعهد آتون كان قد بدأ في مصر في عصر مزدهر كانت وحدة أراضي الإمبراطورية تبدو مصانة فيه. وحتى عندما شرعت هذه الإمبراطورية تترنح، أمكن لعبّاد آتون أن يضربوا صفحاً عن تلك النوائب وأن يستمروا في تمجيد إبداعات إلههم والتمتع بها.

وقد خبَّأ القدر للشعب اليهودي سلسلة من امتحانات قاسية ومؤلمة، وصار إلهه طاغياً، صارماً، محاطاً بالظلمات بنوع ما. وقد لبث هذا الإله يحتفظ بطابعه الكوني، ويسود على البلدان قاطبة والشعوب كافة. بيد أن انتقال عبادته من المصريين إلى اليهود أفصح عن نفسه على النحو التالي: فاليهود سيكونون شعبه المختار الذي سيكافأ ذات يوم على التزاماته الخاصة بمكافأة خاصة أيضاً. ولا مراء

١٤ـ آورباخ: **الصحراء وأرض الميعاد**، المجلد ٢، ١٩٣٦.

١٥ ـ البعيم: النموذج الأصلي. «م».



في أن الشعب لاقى بعض المشقة في أن يتفهم كيف يمكن لفكرة التميّز الذي خصّه به إلهه أن تتفق مع التجارب المؤسية التي قضى بها عليه قدر منحوس. ولكنه لم يدع الارتياب يستولي عليه، وترك شعوره بالذنب يتعاظم ليخنق ما بات يساوره من شك في وجود الله. ولعل اليهود سلّموا أمرهم يومئذ، كما يفعل أتقياء الناس في أيامنا هذه، إلى «مقاصد العناية الإلهية التي تستعصي على الفهم»[١٦]. وحين كانوا يدهشون من أن هذا الإله يتوعدهم على الدوام بظهور طغاة ومضطهِدين وجلادين جدد: الآشوريين، البابليين، الفرس، كانوا يعاينون قوته المتجلية في أن هؤلاء الأعداء القساة القلوب كانوا على الدوام أيضاً يُغلبون على أمرهم في خاتمة المطاف وتضمحل ممالكهم.

وأخيراً، تعادل الإله الواحد الذي تعبّد له اليهود لاحقاً في ثلاث نقاط هامة مع الإله الموسوي القديم. فبالفعل ـ وهذه هي أبرز النقاط ـ تمَّ الاعتراف به إلهاً أوحد، يستحيل تصور إله آخر إلى جانبه. وهكذا حُمل مذهب أخناتون التوحيدي على محمل الجدّ من قبل شعب برمته، وهذا إلى حدّ غدت معه هذه الفكرة جوهر حياته الروحية واستأثرت باهتمامه كله، فلم يعد يولي اهتماماً لشيء آخر. وقد اتفق الشعب ورجال الدين، الذين أصبحوا أصحاب اليد الطولى بين ظهرانيه، على هذه النقطة. ولكن الكهنة، الذين نذروا نشاطهم كله لإقرار طقوس العبادة الإلهية، وجدوا أنفسهم في موقع المعارضة تجاه التيار الجارف الذي كان يحثّ الشعب على إحياء تعليمين آخرين لموسى بخصوص إلهه. وبالفعل، كانت أصوات الأنبياء تعلن باستمرار أن الله يحتقر الطقوس والأضاحي ولا يطلب سوى الإيمان به وسوى حياة مبنية على الحقيقة والعدالة. وحين كان الأنبياء يشيدون في الوقت نفسه ببساطة الحياة في الصحراء وبقداستها، كانوا واقعين بلا أدنى شك تحت تأثير المُثل العليا الموسوية.

لقد آن الأوان لنتساءل هل ثمة ما يوجب أصلاً التذرع بتأثير موسى حتى نفسِّر كيف تكوَّن التصوُّر اليهودي النهائي عن الله؟ ألا يكفي أن نسلِّم بوجود

١٦ـ قولة مشهورة في الأدبيات المسيحية، وقد وردت في رسالة بولس الرسول إلى أهل روما. «م».



تطور عفوي نحو روحانية أعلى وأسمى عبر حياة ثقافية ممتدة على قرون عدة؟ لا شك أن هذا التفسير الممكن قمين بأن يضع حداً للغز الذي يشغلنا، ولكنّ لي عليه تعقيبين. فسأقول أولاً إنه لا يفسِّر شيئاً على الإطلاق. فتواجد شروط مماثلة لم يدفع بالشعب الإغريقي المحبوّ بأسمى المواهب إلى اعتناق التوحيد، بل أدى إلى أفول مذهب تعدد الآلهة وإلى بدايات الفكر الفلسفي. والحق أن التوحيد في مصر لم يكن، وهذا بقدر ما يتأتى لنا أن نفهمه، سوى انعكاس ثانوي لأمبريالية الدولة ونزعتها إلى التوسع. فالله لم يكن سوى انعكاس لفرعون الذي يمارس سلطاناً مطلقاً بلا قيد أو شرط على إمبراطورية شاسعة مترامية الأطراف. أما لدى اليهود فما كانت الشروط السياسية لتتواءم البتة مع تحوُّل فكرة الإله القومي الأوحد إلى فكرة إله كوني يسود على العالم قاطبة. فمن أين تأتّى لهذا الشعب الصغير البائس والعاجز صلف الادعاء بأنه الابن الحبيب والأثير للرب الكلي القدرة؟ إن معضلة أصل التوحيد لدى اليهود ما كان لها على هذا النحو إلا أن تظلّ بلا حل، أو أنه كان سيتحتم علينا أن نكتفي بالإعلان، كما درجت العادة، أن الأمور تجد تفسيرها في العبقرية الدينية الخاصة لهذا الشعب. وكل إنسان يعلم أن العبقرية مقولة عصيّة على الفهم وغير مسؤولة، ولهذا يحسن ألا نلجأ إلى هذا التفسير إلا إذا استبانت لنا استحالة كل حلّ آخر[١٧].

ثم إنه لا مفرّ، فضلاً عن ذلك، من الإقرار بأن الأخبار والروايات التاريخية اليهودية تدلّنا هي نفسها على الطريق إذ توكِّد صارم التوكيد، ومن دون أن تتناقض هذه المرة، أن موسى هو الذي أعطى الشعب فكرة إله أوحد. والاعتراض الوحيد الذي يمكن أن يُعترض به على مصداقية هذا التوكيد هو أن الكهنة نسبوا إلى موسى وقائع كثيرة تفوق الحدّ المعقول حين انكبّوا بالتنقيح والتعديل على النصوص التوراتية التي هي اليوم في متناولنا. فبعض المؤسسات، وبعض الشعائر الطقسية، التي لا مراء في أنها تعود إلى زمن أكثر تأخراً، تمّ تصويرها وكأنها شرائع سنّها موسى، وهذا لهدف جليّ ظاهر وهو إحاطتها بالمزيد من الوقع والهيبة. وهذا بالتأكيد سبب للارتياب والتشكك من قبلنا في معطيات النص

١٧- هذا الكلام ينطبق على المثال الفذّ الذي يقدمه لنا وليم شكسبير سليل مدينة ستراتفورد.



التوراتي هذه، ولكنه ليس حافزاً كافياً لكي نطَّرحها جانباً. وبالفعل، إن الباعث العميق على هذه المبالغة ظاهر للعيان. فلقد تحرى الكهنة، في سردهم، أن يخلقوا استمرارية بين عصرهم وعصر موسى، وأرادوا بالتالي أن ينفوا ما يمثِّل في نظرنا أبرز واقعة في تاريخ الدين اليهودي: أعني بها وجود ثغرة بين الشريعة التي سنّها موسى وبين الديانة اليهودية المتأخرة عنها في الزمن. ثغرة سُدَّت في البداية بعبادة يهوه، ثم جرى ردمها نهائياً فيما بعد رويداً رويداً وعلى مهل. ورواية الكهنة تنفي، بالاستناد إلى شتى أنواع الحجج، هذه المجموعة من الوقائع بالرغم من أنه لا سبيل إلى المماراة في صحتها التاريخية، وبالرغم من أن معطيات كثيرة في النص التوراتي تؤيدها حتى بعد كل ما طرأ عليه من تنقيح وتعديل. ولقد كانت رواية الكهنة تخضع لنفس الميل المحرِّف الذي سبق أن جعل من الإله الجديد، يهوه، إله الآباء الأوائل. وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الدافع المتضمَّن في «شرعة الكهنة» صعب علينا ألا نفترض أن موسى هو الذي أعطى يهوده فعلاً وحقاً الفكرة التوحيدية. ومما يسهِّل لدينا الموافقة على هذه الأطروحة اقتدارنا على بيان ما المصدر الذي أخذ منه موسى هذه الفكرة، وهذا أمر بات غائباً بكل تأكيد عن ذهن الكهنة اليهود.

عند الوصول إلى هذه النقطة قد يسألنا سائل: «ما الفائدة من أن نعرف هل كان التوحيد اليهودي مشتقاً حقاً وفعلاً من التوحيد المصري؟ فالمشكلة لا تكون بذلك قد تقدمت أكثر من خطوة واحدة، ولا نكون نحن أنفسنا قد كسبنا شيئاً يذكر فيما يتعلق بمنشأ الفكرة التوحيدية». وردّنا على ذلك أنه ليس المطلوب أن نعرف ما مكسبنا من طرح السؤال ، بل البحث في ذاته. وربما كان في مستطاعنا، لو عرفنا المنشأ الفعلي لما حدث، أن نصل إلى معلومات جديدة.




مكتبة
الفكر الجديد

(٢)

مرحلة الكمون والمأثور

نحن نسلِّم إذاً بأن فكرة إله واحد أوحد، وكذلك نبذ الطقوس السحرية وتشديد المتطلبات الأخلاقية باسم هذا الإله، كانت فعلاً وحقاً مذاهب موسوية لقيت في البداية قليلاً من الأتباع، ثم انتهى بها المطاف، بعد فترة انتقالية طويلة، إلى أن تفعل فعلها وترجح كفتها. فكيف نفسر هذا التأثير المتأخر وأين نجد ظاهرات مماثلة في غير هذا المضمار؟

إن مثل هذه الظاهرات تتبادر سراعاً إلى ذاكرتنا، ونلقاها بكثرة في ميادين عديدة شديدة التنوع. وهي تحدث، بوجه الاحتمال، بصور شتى يسهل بقدر أو بآخر فهمها. لنأخذ كنموذج المصير الذي عرفته نظرية علمية جديدة، هي نظرية داروين عن النشوء والارتقاء على سبيل المثال. ففي بادئ الأمر قوبلت بالعداء ونبذت، وعلى امتداد عشرات السنين كانت قيمتها موضع مماحكة ومماراة، ولكن لم يتصرم أكثر من جيل واحد حتى تمّ التسليم بأنها بمثابة خطوة نحو الحقيقة. وداروين نفسه كان له الشرف بأن يُدفن في وستمنستر[١٨] ويُرفع له فيها نصب. ومثل هذه الحالة لا تنطوي على إلغاز شديد. فالحقيقة الجديدة كانت أثارت بعض المقاومات العاطفية، وتمثلت هذه المقاومات في حجج استهدفت نقض البراهين التي شيدت عليها النظرية المستهجنة. واستمر صراع الآراء لحقبة من الزمن. ومن البداية التحم الأنصار والخصوم، وما ونى الأوائل يتعاظمون عدداً وأهمية، ثم كانت الغلبة في النهاية للمؤيدين. وطوال زمن الصراع، لم ينسَ أحد البتة ما كنه المسألة. وإذا كان بعضنا قد تأخذه الدهشة

١٨ ـ دير في لندن يضم قبور ملوك الإنكليز ومشاهيرهم. «م».



إذ يلاحظ أن السيرورة في جملتها دامت زمناً طويلاً بنوع ما، فأغلب الظن أن مردّ ذلك إلى أنه لا يأخذ بعين الاعتبار بالقدر الكافي أن الظاهرة تتعلق بسيكولوجيا الجموع.

وليس من الصعب أن نعثر على تشابه تام بين هذه الظاهرة وبين ما يحدث في الحياة النفسية للفرد. لنأخذ على سبيل المثال شخصاً كوشف بواقعة جديدة، البرهان على صحتها قائم، ولكنها تعاكس بعضاً من رغباته وتجرح بعضاً من أعزّ معتقداته. إن هذا الشخص سيتردّد، وسيتحرى عن دوافع للشكّ، وسيعارك نفسه لحين من الزمن، إلى أن يرغم أخيراً على التسليم بالحقيقة وعلى القول بينه وبين نفسه: «إن هذا كله، وإيم الحق، لصحيح، ولكن ما أصعب القبول به وما أشقّ الاعتراف به عليّ!». إن مثل هذا المسار يفيدنا بأنه لا بدّ من مرور بعض الوقت حتى يفلح المجهود التفهمي للأنا في التغلب على الاعتراضات المدعومة بتوظيفات وجدانية مضادة قوية. على أننا نقرّ بأن التشابه بين هذه الحالة والحالة التي ندرسها هنا ليس كبيراً إلى الحدّ المأمول.

والمثال الذي سنتناوله بالدراسة الآن يبدو للوهلة الأولى أكثر نايأ أيضاً عن المشكلة التي نحن بصددها. فقد يتفق أحياناً أن يخرج فرد من الأفراد سليماً معافى، في الظاهر، من حادث رهيب وقع له، من جراء تصادم قطارين على سبيل المثال، ثم تظهر عليه في الأسابيع التالية جملة من اضطرابات خطيرة، على الصعيد النفسي كما على صعيد الجملة العصبية، يمكن عزوها إلى الصدمة، إلى الهزة، أو إلى أي سبب مرتبط بالحادث. ها هو ذا قد أمسى مريضاً بـ «عصاب رضّي» Névrosé Traumatique. وهذه واقعة لا تعليل لها بالمرة، وبالتالي جديدة. والوقت الذي يفصل بين الحادث وبين أول ظهور للأعراض يسمى «زمن الحضانة»، وهو مصطلح ينطوي على إشارة شفافة إلى علم الأمراض المُعْدية. وبالرغم من الفارق الجوهري بين الحالتين، فإننا نلاحظ في خاتمة المطاف وجود توافق بصدد نقطة واحدة بين مشكلة العصاب الرضّي ومشكلة التوحيد اليهودي. هذا التشابه يتمثل في ما يمكن أن نسميه **بالكمون**. وبالفعل، من حقنا أن نفترض أن حقبة مديدة من الزمن تصرمت، في تاريخ الدين اليهودي، غبّ

سقوط الديانة الموسوية، فتوارت فيها عن الأنظار الفكرة التوحيدية وما واكبها من ازدراء للطقوس ومن توكيد على العنصر الأخلاقي. وهكذا نجد أنفسنا مهيئين، بحكم هذا كله، لإمكانية البحث عن حلّ مشكلتنا من خلال وضع سيكولوجي خاص.

لقد تكلمنا آنفاً، في مواضع عدة، عما حدث في قادش حين ارتبط شطرا ما سيكونه الشعب اليهودي مستقبلاً بديانة مشتركة. كانت ذكريات «الخروج» وشخص موسى لا تزال منطبعة بقوة وبكل حيويتها لدى النازحين من مصر، فلم يكن هناك مندوحة من إدراجها في كل سرد لقصة تلك الأزمنة القديمة. وربما كان بين هؤلاء الرجال أحفاد لأشخاص عرفوا موسى، وربما كان بعضهم يعدّ نفسه مصرياً ويتسمى بأسماء مصرية. على أنه كانت لهم دوافع قوية لكبت ذكرى المصير الذي قيّض لزعيمهم ومشرِّعهم. أما بالنسبة إلى الآخرين فقد كان مطلب تمجيد الإله الجديد وإنكار أصله الأجنبي يتقدم على كل ما عداه. وعليه، فقد كان للطرفين مصلحة متعادلة في نفي وجود ديانة سابقة لدى كل منهما وفي نفي مضمون هذه الديانة. وهكذا تمّ التوصل إلى تسوية أولى لم تتأخر، في أرجح الظن، في أخذ طريقها إلى التدوين كتابياً: فقد كان قوم مصر قد حملوا معهم الكتابة وحبَّ رواية الوقائع التاريخية. ولكن لا بدّ أيضاً أن تكون حقبة مديدة من الزمن قد تصرمت قبل أن يتمّ التوافق على أن ما تقوله الرواية المدوَّنة ينبغي أن يكون مطابقاً للحقيقة مطابقة صارمة. وقبل ذلك، ما كانوا يتحرجون من تدوين رواياتهم تبعاً للحاجات والميول الآنية، كأنما ليس لديهم بعد أية فكرة عن مفهوم التزوير. وقد ترتب على ذلك احتمال حدوث تباين بين تثبيت حدث من الأحداث كتابة وبين تناقله الشفوي، أي **المأثور**. فكأن ما أُهمل أو حرِّف في الرواية المكتوبة كان يمكن أن يبقى سليماً، لم يعبث به عابث، في المأثور. ولقد كان المأثور تتمة ونقيضاً في آن واحد للرواية المكتوبة، وأقلّ خضوعاً منها للميول المشوِّهة، ولعله نجا منها تماماً في بعض النقاط، فكان حظه من الصحة أكبر من حظ الرواية المكتوبة. بيد أن التناقل الشفوي من جيل إلى جيل كان أكثر تعرضاً، حتى من القصة المكتوبة، لتعديلات عديدة وتحريفات لا تقع تحت حصر. وكان



من الممكن أن يؤول مثل هذا المأثور إلى مصائر شتى، ولكن الاحتمال الأكبر بالنسبة إليه كان أن تخنقه الكتابات، فلا يعود يفرض نفسه إلى جانبها بالتكافؤ، ويزداد إبهاماً باستمرار إلى أن تطويه يد النسيان نهائياً فيضمحل. ولكن كان من الممكن أيضاً أن ينتظره مصير آخر، وذلك حين يقيَّض للمأثور نفسه أحياناً أن يدوَّن ويثبَّت كتابة. وسوف نتكلم في صفحات لاحقة عن احتمالات أخرى أيضاً.

أما فيما يتعلق بالظاهرة التي تعنينا هنا ، أي ظاهرة الكمون في التاريخ الديني اليهودي، فلنا أن نفترض على سبيل التعليل أن المعطيات الواقعية والمضامين التي تنكرت لها عن قصد الروايات المكتوبة المسماة بالرسمية ما ضاعت البتة في الحقيقة. فقد ظلت ذكراها ماثلة في المأثورات الباقية حية في صدور أفراد الشعب. ويؤكد إ. سيلن أن هناك، حتى بصدد موت موسى، مأثوراً يناقض بلا لبس الرواية الرسمية ويبقى أقرب منها إلى الحقيقة. ولا بدّ أن الشيء نفسه حدث بالنسبة إلى وقائع أخرى تواقتت في الحدوث، في الظاهر، مع مقتل موسى، وكذلك بالنسبة إلى مضامين بعينها من الدين الموسوي كان نبَذها معظمُ معاصري النبي.

والحال أنه تواجهنا هنا واقعة جديرة بالملاحظة: فهذه المـأثورات ازدادت قوة على مرّ القرون بدلاً من أن تضعف مع الزمن، وشقّت طريقها إلى المعالجات اللاحقة للروايات التاريخية الرسمية، ودللت في خاتمة المطاف على قوة كافية للتـأثير بصورة حاسمة على فكر الشعب وأفعاله. وبديهي أن الشروط التي أتاحت إمكانية الوصول إلى مثل هذه النتيجة لا تزال مجهولة بالنسبة إلينا.

إن هذه الواقعة ملفتة للنظر إلى درجة تبيح لنا أن نعاود طرحها من جديد. فمشكلتنا برمتها تكمن هنا. فالشعب اليهودي، الذي هجر ديانة آتون التي لقّنه إياها موسى، اعتنق عبادة إله آخر لا يختلف اختلافاً يُذكر عن بعل الشعوب المجاورة. وجميع الجهود التي بذلت فيما بعد لإخفاء هذه الواقعة المخزية منيت بالفشل. ولكن ديانة موسى تركت، بالرغم من زوالها، آثاراً،

نوعاً من ذكرى، ولبثت، وإن محاطة في الأرجح بالغموض والتشويه، مأثوراً من ماضٍ عظيم استمر يفعل فعله في الخفاء وتوطدت، رويداً رويداً، سطوته على النفوس، إلى أن قُدِّر له في خاتمة المطاف أن يحوّل الإله يهوه إلى إله موسوي وأن ينفخ الحياة من جديد في ديانة كان موسى قد أقامها قبل قرون عديدة ثم آلت بعد ذلك إلى الهجران. وإنه ليشقّ علينا أن نفهم كيف أمكن لمأثور مخنوق أن يكون له مثل هذا التأثير على الحياة الروحية لشعب من الشعوب. والواقع أن المضمار الذي فيه نتحرك هنا هو مضمار سيكولوجيا الجموع الذي لا نشعر فيه بالأرض ثابتة كل الثبات تحت أقدامنا. فلنبحث إذاً عن تشابهات، عن وقائع ذات طبيعة مماثلة وإن في ميادين مغايرة. وليس يخامرنا شك في أننا ملاقوها.

في الفترة التي كان يتهيأ فيها لدى اليهود إحياء الديانة الموسوية، كان الشعب الإغريقي يملك كنزاً منقطع النظير من الخرافات السلالية والأساطير البطولية. ومن المعتقد أن الملحمتين الهوميريتين اللتين اقتبستا موضوعاتهما من مجمل تلك الأساطير قد ظهرتا حوالي القرن التاسع أو الثامن ق.م[١٩]. وبفضل معارفنا السيكولوجية الراهنة كان يمكن لنا، قبل شليمان[٢٠] وإيفانس بحقبة طويلة، أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: من أين اغترف الإغريق جميع موضوعات الأساطير التي استحوذ عليها هوميروس وكبار الكتاب المسرحيين ليبدعوا روائعهم؟ وكان من الممكن أن يأتي جوابنا على النحو التالي: أرجح الظن أن هذا الشعب عرف، خلال ما قبل تاريخه، مرحلة من الرخاء والازدهار الثقافي، ثم أتت على هذه الحضارة نائبة تاريخية، ولكن مأثوراً غامضاً منها بقي على قيد الحياة في الخرافات. وقد أكدت التنقيبات الأثرية المعاصرة صحة هذه الفرضية التي كانت ستبدو جريئة، لا جدال، في حينه، وأفضت إلى اكتشاف الحضارة المينوية ـ الميقينية العظيمة التي انقرضت،

١٩ ـ **الإلياذه والأوذيسه**. «م».

٢٠ ـ هنريخ شليمان: عالم آثار ألماني (١٨٢٢ ـ ١٨٩٠). كان يتقن عدداً من اللغات بما فيها العربية. إليه يعود الفضل في اكتشاف الموقع الأثري لطروادة. «م».



في أرجح التقدير، في البر اليوناني حوالي عام ١٢٥٠ ق.م. ويكاد المؤرخون الإغريقيون في العصور المتأخرة لا يأتون بذكر هذه الحضارة: مجرد ملاحظة عن العصر الذي كانت فيه سيادة البحار للكريتيين، أو مجرد إشارة إلى ملك مينوس وإلى القصر والمتاهة، وهذا كل شيء[٢١]. ولم يبقَ من ذلك العهد العظيم سوى المأثورات التي استعادها الشعراء.

لقد تعلمنا كيف نتعرف على وجود الملاحم القومية لدى شعوب أخرى أيضاً: الألمان والهندوس والفنلنديين. وعلى مؤرخي الأدب أن يكتشفوا هل في الإمكان تطبيق الفرضيات، التي افترضناها بالنسبة إلى الإغريق، على نشأة تلك الملاحم. وفي ظني أن مثل هذه الأبحاث ستفضي إلى نتيجة إيجابية. وإليكم في رأيي كيف نستطيع أن نفسر أصل الملاحم الشعبية: إن ثمة مرحلة سابقة من التاريخ تبدو فور انتهائها غنية بالمضمون، جليلة، عظيمة، مليئة بأحداث أخاذة، وبطولية في كل تفاصيلها على الأرجح. بيد أن هذه الحقبة تعود إلى أزمان نائية، موغلة في القدم، بحيث لا يصل شيء من أخبارها إلى الأجيال إلا من خلال مأثور مبهم ناقص. ولقد أعرب بعضهم عن دهشته حين لاحظ أن الملحمة، بوصفها نوعاً أدبياً، اختفت مع مرّ العصور، ولعل مردّ ذلك أن الشروط التاريخية لازدهارها لم تعد متوفرة. فالمادة القديمة قد استهلكت أتم الاستهلاك، وحلّ التاريخ محلّ المأثور بالنسبة إلى جميع الأحداث اللاحقة. ومهما سمت بطولة الأعمال والمآثر في أيامنا هذه فإنها لا يمكن أن تكون معين إلهام لملحمة ما. أفلم يتشكَّ الإسكندر الكبير نفسه من أنه لم يستطع أن يجد شخصاً كهوميروس قادراً على تعظيمه؟

إن للعصور النائيات على المخيِّلة سحراً أخاذاً غامضاً. فما إن يدبّ الاستياء في الناس من الحاضر، وهذا كثير الوقوع، حتى يلتفتوا إلى الماضي آملين أن

---

٢١ - في الميتولوجيا اليونانية أن مينوس ، ابن زفس وأوروبا، كان ملكاً على جزيرة كريت. وقد أُطلق على الحضارة التي ازدهرت في كريت في الألف الثاني ق.م اسم الحضارة المينوسية التي إليها تُنسب المتاهة التي أمر الملك ديدالوس ببنائها ليحبس فيها المخلوق المسخ الذي أنجبته زوجته من ثور. «م».



يلتقوا فيه من جديد بحلمهم، الذي لم يغب عنهم قط، بعصر ذهبي[٢٢]. وأرجح الظن أنهم يبقون واقعين في أسر سحر طفولتهم التي تصوِّرها لهم ذكرى متحيِّزة وكأنها عهد من هناء لا يرنِّقه مرنِّق. وحين لا يتبقى من الماضي سوى ذكريات ناقصة مبهمة نطلق عليها اسم مأثورات، يجد الفنان عظيم اللذة في سدّ ثغرات الذاكرة بحسب هوى خياله، وفي توفيق صورة العصر الذي أخذ على عاتقه أن يصفه مع رغباته. بل يسعنا حتى أن نقول إنه كلما زاد المأثور إبهاماً انفسح المجال أمام الشاعر واسعاً لاستخدامه. فكيف ندهش، والحالة هذه، إزاء ما يمثِّله المأثور من أهمية للشعر؟ إن التشابه مع الشروط الضرورية لازدهار الملحمة سيحثّنا على القبول بسهولة أكبر بالفكرة الغربية التالية: فكرة أن المأثور الموسوي هو الذي غيّر لدى اليهود مضمون عبادة يهوه لتتوافق مع ديانة موسى القديمة. ولكن يبقى ثمة بين هاتين الحالتين اختلاف كبير بصدد نقطة أخرى. فالغرض هناك إنتاج قصيدة، والغرض هنا تشييد ديانة. والحال أننا سلّمنا، بالنسبة إلى الحالة الأخيرة، بأن الديانة قد أعيد إنتاجها، تحت دفع المأثور، بأمانة لا نلفى لها مثالاً البتة في الملحمة. على أنه تبقى مع ذلك نقاط غامضة عديدة في المشكلة تبرِز حاجتنا إلى اللجوء إلى مماثلات أفصح دلالة.

٢٢ ـ إن **قصائد روما القديمة** لماكولي(*) مبنية على مثل هذا الموقف. فهي تصور شاعراً منشداً خيَّبت أمله صراعات عصره السياسية العنيفة، فانصرف عنها ليتغنى بروح التضحية عند الأسلاف وباتحادهم ووطنيتهم.

(*) توماس ماكولي مؤرخ وسياسي بريطاني (١٨٠٠ ـ ١٨٥٩). شغل عدة مناصب إدارية ووزارية وعُيِّن عضواً في المجلس الأعلى الذي كان يتولى إدارة الهند حيث عمّم استعمال الإنكليزية بدل السنسكريتية والفارسية والعربية حتى أُطلق على التلاميذ الهنود الذين تبنوا الثقافة الغربية اسم «أولاد ماكولي» على سبيل التعبير. عرف كتابه **تاريخ إنكلترا** رواجاً كبيراً. و«**قصائد روما القديمة**» هي مجموعة قصائد عن المراحل البطولية في التاريخ الروماني، وقد نظمها أثناء إقامته في الهند. «م».



(٣)

المماثلة

في ميدان بعيد غاية البعد في الظاهر عن مشكلتنا سنكتشف المماثلة المُرْضية الوحيدة بصدد السيرورة الغريبة التي اكتشفناها في تاريخ الدين اليهودي. بيد أن هذه المماثلة هي على درجة من التمامية إلى حدّ يباح لنا معه أن نتكلم عن تطابق ووحدة هوية. فنحن نلقى فيها ظاهرة الكمون، وظهور أعراض غير مفهومة تتطلب تعليلاً، وهذا فضلاً عن وجوب وجود تجربة بدئية طوتها لاحقاً يد النسيان، تجربة ذات طابع إكراهي تستطيع معه أن تهيمن على الحياة النفسية من خلال سيطرتها على الفكر المنطقي، على نحو لا نجد له مثيلاً في نشأة الملحمة.

إن هذه المماثلة سنلقاها في علم النفس المرَضي عند البحث عن نشأة الأعصبة البشرية ، أي في مضمار هو من اختصاص علم نفس الفرد، في حين أن الظاهرات الدينية هي من اختصاص علم نفس الجموع. ولسوف نرى أن هذه المماثلة لا تبعث على عظيم الدهشة كما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، وإنما هي أقرب ما تكون إلى الأمر المسلّم به.

يطلق اسم **الرضات** Traumatismes على الانطباعات التي يتلقاها المرء منذ نعومة أظفاره ثم لا يلبث أن ينساها فيما بعد، ونحن نعزو إليها دوراً بالغ الأهمية في علم أسباب العصاب. ولكن أصحيح حقاً أن مبحث أسباب العصاب هو بوجه عام مبحث رضّي[٢٣]؟ بديهي أنه يمكن الاعتراض علينا هنا بأنه لا سبيل في بعض الحالات إلى الكشف عن مثل تلك الرضة في التاريخ المبكر للإنسان المعصوب Névrosé. وغالباً ما نجد أنفسنا مكرهين على ألا نكتشف من شيء

٢٣ - رضّي Traumatique: نسبة إلى الرضة. «م».



آخر سوى رد فعل غير مألوف تجاه بعض الإكراهات التي لا مناص من أن يكابد منها كل فرد. وما أكثر الأفراد الذين يتحملونها بصورة نصفها نحن بأنها سويّة. وحين لا يكون في مقدورنا أن نفسر ظهور عصاب ما إلا بالتذرع بهذا أو ذاك من الاستعدادات التكوينية، الوراثية، فإننا نميل بالطبع إلى القول بأن العصاب لا يُكتسب اكتساباً بل يتطور بتؤدة.

بيد أنه يخلق بنا في هذاالسياق أن نلحظ واقعتين اثنتين. أولاهما أن منشأ ضروب العصاب يرتدّ دوماً وفي كل الحالات إلى انطباعات طفلية مبكرة جداً[٢٤]. وثانيتهما أنه لا مراء في وجود بعض حالات توصف بأنها «رضِّية» لأن مفعولها يعود بلا جدال إلى انطباع أو عدة انطباعات قوية عاناها الفرد في طفولته الأولى، وهي انطباعات لا تكون قد أخذت طريقها إلى تصفية سوية، الأمر الذي يبيح لنا أن نقول إن العصاب ما كان لينشأ لو أن الأحداث التي نحن بصددها لم تقع. وعليه، كان يمكن أن يكون كافياً في هذه الحال، كي ندرك هدفنا، أن نقصر بحثنا بصدد المماثلة على هذه الحالات الرضِّية. ولكن الهوة بين هاتين المجموعتين من الرضات لا تبدو متعذرة العبور. فمن الممكن كل الإمكان الجمع بين الظرفين المتحكمين في نشأة العصاب في تصور واحد، ولا يكون من لزام علينا في هذه الحال إلا أن نحدد ما المقصود بالرضة. فإذا سلَّمنا بأن العنصر الكمّي هو وحده الذي يضفي على حدث من الأحداث صفة الرضة، توجَّب علينا أن نستنتج أن هذا الحدث، إذا كان قد تسبَّب في ردود فعل مَرَضية غير معتادة، فهذا راجع إلى أنه تطلب من الشخص أكثر مما يستطيع تحمُّله. وعليه، نقول إن بعض الوقائع لها على بعض الجِبِلّات تأثير راضّ، في حين أنها عديمة المفعول بالنسبة إلى جِبلّات أخرى. ومن هنا كان التصور القائل بوجود سلم متحرك، أي ما يسمى بـ «سلسلة متتامة» متحركة يسهم فيها عاملان اثنان في نشأة المرض، عاملان غير متساويين من حيث القوة والضعف ولكنهما متكاملان

٢٤ ـ وعليه، إن من الخرق واللغو الادعاء، كما يفعل بعضهم، بأن في المستطاع ممارسة التحليل النفسي بدون التحري عن أحداث مرحلة الطفولة وبدون أخذ هذه المرحلة بعين الاعتبار(التلميح هنا إلى وجهة نظر كارل غوستاف يونغ. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة).



بالنتيجة. وبصورة عامة يفعل كلا العاملين فعله في وقت واحد، ومن هنا لا نستطيع الكلام عن علة بسيطة إلا عند طرفي السلسلة. إن هذه الملاحظات تقودنا إلى الاستنتاج بأنه لا ينبغي، فيما يخص مماثلتنا، أن نعلّق من أهمية على الفارق بين مبحث في أسباب الأمراض يعطي الاعتبار الأول للرضة وبين مبحث مماثل لا يقيم لها وزناً.

وبالرغم من أننا نجازف بالسقوط في التكرار، فإننا نرى أن من المفيد أن نعيد هنا استعراض الوقائع التي تنطوي على مماثلة ذات دلالة بالنسبة إلينا. إليكم إذاً هذه الوقائع: لقد أبانت لنا أبحاثنا أن ما نسميه بتظاهرات العصاب أو أعراضه يرتد في علّته إلى بعض تجارب وانطباعات تمثِّل في نظرنا، بسبب ذلك على وجه التدقيق، رضات إمراضية. ومن هنا كان علينا أن ننجز مهمتين اثنتين: أن نتقصى، من جهة أولى، الصفات المشتركة بين تلك التجارب، وأن نتقصى، من الجهة الثانية، الصفات المشتركة بين الأعراض العصابية، ولو اقتضانا ذلك قدراً من التبسيط.

أ ـ لندرس في المقام الأول الرضات. فزمنها جميعها ينحصر بين الطفولة الأولى وبين السنة الخامسة تقريباً. والانطباعات التي يتلقاها الطفل في الفترة التي يشرع فيها بالكلام جديرة بعظيم اهتمامنا. ويبدو أن المرحلة الممتدة بين السنتين والسنوات الأربع الأولى هي أهمّ المراحل. وليس في مستطاعنا أن نحدِّد بدقة الزمن الذي تعود إليه البداية الأولى لهذه القابلية للتأثر بالرضات.

ب ـ إن التجارب المعاشة المناظرة تغرق بصورة عامة في عالم النسيان وتغيب عن الذاكرة غياباً تاماً. فهي تنتمي إلى مرحلة الأمَه[٢٥] الطفولي التي تتخللها هنا وهناك بعض نتف من ذكريات منعزلة نسمّيها ذكريات ستارية[٢٦].

ج ـ هذه التجارب هي عبارة عن انطباعات ذات صفة جنسية أو عدوانية،

٢٥ ـ الأمَه: انعدام الذاكرة. «م».

٢٦ ـ الذكريات الستارية: مصطلح تحليلي نفسي يشار به إلى الذكريات الحاجبة لمحتوى مكبوت والمعاد بناؤها من قبل الفرد المعني انطلاقاً من أحداث فعلية أو مستوهمة. «م».



وهي بالتأكيد كذلك جروح مبكرة يصاب بها الأنا (جروح نرجسية). أضف إلى ذلك أن الأطفال الصغار يكونون لا يزالون عاجزين ـ خلافاً لشأنهم فيما بعد ـ عن تمييز الأفعال الجنسية من الأفعال العدوانية المحضة (تأويل سادي مغلوط للفعل الجنسي). وهيمنة العامل الجنسي هذه، اللافتة للنظر بل الباعثة على الدهشة، بحاجة إلى التفسير نظرياً.

إن هذه النقاط الثلاث: الظهور المبكر للمشاعر الجنسية إبان السنوات الخمس الأولى، والنسيان، والمضمون العدواني/الجنسي، وثيقة الترابط فيما بينها. فالرضات هي إما تجارب تمسّ جسم الطفل بالذات وإما إدراكات حسية، وبوجه خاص إدراكات حسية بصرية أو سمعية، وبالتالي هي إما تجارب معاشة وإما انطباعات. والارتباط بين هذه النقاط الثلاث قام البرهان على وجوده نظرياً نتيجة للعمل التحليلي. وهذا العمل التحليلي هو وحده الذي يفترض به أن يتيح لنا أن نتعرف الأحداث المنسية ونستعيدها، أو بتعبير أكثر فجاجة ولكن أقل دقة وصحة، أن نرجعها إلى الذاكرة. وبخلاف الاعتقاد الشائع شعبياً، تعلّمنا النظرية أن الحياة الجنسية للكائنات البشرية (أو ما سيناظرها في وقت لاحق) تعرف في زمن مبكر تفتحاً ينتهي في حوالي السن الخامسة. ويعقب ذلك ما يسمى بمرحلة الكمون التي تمتدّ إلى زمن البلوغ، والتي يكفّ أثناءها تطور المشاعر الجنسية، بل ينكفئ على أعقابه متقهقراً. وهذه النظرية، التي تؤيدها الدراسة التشريحية لنمو الأعضاء التناسلية الداخلية، تحملنا على الاعتقاد بأن الإنسان ينحدر من نوع حيواني يدرك مرحلة النضج الجنسي في حوالي السنة الخامسة. كما أنها تدفع بنا إلى الاشتباه بأن التوقف المؤقت للحياة الجنسية وكذلك تطورها على مرحلتين مرتبطان وثيق الارتباط بتاريخ التطور البشري، أي بصيرورة «تأنسن الإنسان». ويبدو أن الإنسان هو الجنس الحيواني الوحيد الذي يعاني من ذلك الكمون وهذا الإرجاء للنشاط الجنسي. ولم تُجرَ أي دراسة من هذا القبيل حتى الآن، على حدّ علمي، على رتبة الرئيسات[٢٧]، مع أن مثل هذه الدراسة ستكون ثمينة للغاية بالنسبة إلى نظريتنا. وعلى كل، لئن كانت مرحلة الأمه الطفولي تتوافق مع النمو

٢٧ ـ رتبة من الثدييات تجمع بين البشرية والقردية. «م».



المبكر للمشاعر الجنسية، فإن هذه الواقعة لا يمكن أن يقابلها علم النفس بعدم اكتراث. فلعل هذا الوضع هو الذي يوفِّر الشروط الضرورية لظهور ضروب العصاب التي تبدو وكأنها امتياز موقوف على بني الإنسان، والتي تتبدى، إذا ما نظرنا إليها من هذا المنظور، وكأنها مخلفات من عصور بدائية، شأنها شأن بعض الأجزاء التشريحية من جسمنا.

ما السمات أو الخصائص المشتركة بين جميع الأعراض العصابية؟ يخلق بنا هنا أن نلحظ نقطتين هامتين:

أ ـ إن للرضات نوعين من النتائج: نتائج موجبة ونتائج سالبة. فالنتائج الموجبة عبارة عن محاولات لإعادة تفعيل الرضة، أي لإحياء ذكرى التجربة المنسية، أو بتعبير أدقّ، لإعادة الصفة الواقعية إليها ولبثّ الحياة فيها من جديد. فإذا كانت هذه التجربة عبارة عن رابطة عاطفية مبكرة، عادت هذه العاطفة الرقيقة إلى الحياة لتنصبّ هذه المرة على شخص آخر. ويُطلَق على جملة هذه الجهود اسم **التثبيت على الرضة**، أو كذلك **النزوع القسري إلى التكرار**. ومن الممكن لها أن تندمج في أنا يفترض فيه أنه سويّ، فتضفي بصفتها نوازع وميولاً دائمة سمات طبعية ثابتة على هذا الأنا، بالرغم من أن الأساس العاطفي لهذه النوازع والميول وأصلها التاريخي قد طوتهما يد النسيان، أو بالأحرى، بحكم ذلك لا بالرغم عنه. وهكذا، إن الرجل الذي كان يكنّ، في طفولته، حباً مفرطاً لأمه، ثم نسي ذلك، قد يفتش طوال حياته عن المرأة التي سيكون في وسعه أن يوكل إليها أمره، والتي سيترك لها أن تطعمه وترعاه. كذلك إن الفتاة، التي غُرِّر بها منذ نعومة أظفارها، قد تنظِّم حياتها الجنسية اللاحقة كلها على نحو تستثير معه دوماً مثل ذلك العدوان. ومن اليسير علينا أن نخمِّن أن مثل هذه الرؤية لواقع الأشياء تتيح لنا أن نتعدى مشكلة العُصاب لننفذ إلى فهم مشكلة تكوين الطبع بوجه عام.

أما ردود الفعل السالبة فترمي إلى هدف معاكس تماماً: أي إلى عدم استذكار وعدم تكرار أي عنصر من الرضات المنسية. وفي وسعنا أن نجمع بينها تحت اسم **ردود الفعل الدفاعية**، وهي ردود تجد ترجمتها الرئيسية في **تحاشيات** قد تتحول بدورها إلى ضروب من **الكفّ** Inhibition أو من **الرهاب** Phobie. وتساهم

ردود الفعل السالبة هذه كبير المساهمة، بدورها، في تكوين الطبع. وحاصل الكلام أنها لا تعدو أن تكون هي الأخرى، شأنها شأن ردود الفعل الموجبة، تثبيتات للرضة، وإن تكن معكوسة الاتجاه. أما أعراض العصاب بحصر معنى الكلمة فهي بمثابة تسويات تشارك فيها جميع الميول السلبية أو الإيجابية الناجمة عن الرضات. وهكذا تكون الغلبة تارة لهذا العامل وطوراً لذاك. وردود الفعل المتناحرة هذه قد تتولد عنها صراعات لا يتمكن بوجه عام من يعاني منها من أن يجد حلاً لها.

ب ـ إن جميع هذه الظاهرات، بما فيها الأعراض العصابية وانحدادات الأنا والتعديلات الطارئة على الطبع، لها صفة **الإلزام والقسر**، أي أنها تستقلّ بنفسها على نحو لافت للانتباه، فيما إذا كانت شدتها النفسية كبيرة، تجاه سائر السيرورات النفسية المتكيِّفة مع مقتضيات العالم الخارجي والخاضعة لقوانين الفكر المنطقي. ونظراً إلى أن هذه الظاهرات لا تكون متأثرة البتة أو على نحو كافٍ بالواقع الخارجي، فإنها لا تقيم وزناً لهذا الواقع ولا لتمثّلاته النفسية، مما يتأدى بالتالي بسهولة إلى دخولها في صراع معه أو معها. إنها تشكل، إذا صحّ التعبير، دولة في الدولة، حزباً منيعاً حريزاً غير أهل للتعاون والعمل المشترك، ولكنه يفلح أحياناً في قهر الحزب الآخر، المسمّى بالسويّ، وبالتالي في تطويعه لخدمته. وحين يحدث ذلك، يكون الواقع النفسي الباطني قد توصل إلى الهيمنة على الواقع الخارجي، ويكون الطريق إلى الذهان Psychose قد بات مفتوحاً. وحتى عندما لا تصل الأمور إلى هذا الحدّ المتطرف، لا يسعنا بحال من الأحوال أن نتجاهل الأهمية العملية لتلك الظاهرات. فضروب الكفّ تجاه الحياة وعجز الأشخاص، الواقعين فريسة عصاب ما، عن الحياة هما عامل بالغ الأهمية في المجتمع البشري، وجائز لنا بالتالي أن نعدّهما مظهراً مباشراً لـ «التثبيت» من قبل أولئك الأشخاص على جانب بعينه من ماضيهم القديم .

والآن لنطرح السؤال: علامَ ينطوي الكمون حتى يحظى من قبلنا بفائق الاهتمام من منظور مقارنتنا التماثلية؟ إن رضّة الطفولة قد يعقبها مباشرة تظاهر لعصاب طفلي تواكبه جهود دفاعية مترافقة بظهور أعراض. وقد يدوم مثل هذا



العصاب حقبة طويلة من الزمن فيتسبب في اضطرابات لافتة للنظر، أو قد يلبث كامناً فلا يفطن إليه أحد. وآلية الدفاع هي التي ترجح كفتها عموماً في هذه الأحوال؛ ولكن مهما يحدث فإن الأنا يتعرض لبعض التبدلات التي تبقى كما تبقى الندوب. ويندر أن يستمر عصاب الأطفال من دون أن يعترضه عارض في العصاب الراشدي. ويغلب في أكثر الأحوال أن تعقبه فترة نموّ سويَّة، وهذه سيرورة يسندها أو يتيح إمكانيتها تدخُّل حقبة كمون فيزيولوجية. ولا يغدو العصاب النهائي ظاهراً للعيان كل الظهور إلا في طور لاحق. ويحدث ذلك إما في زمن البلوغ أو بعيده. في الحالة الأولى من جراء ما يتأتى الآن من قدرة للدوافع الغريزية، وقد تعززت بالنضج الجسماني، على أن تستأنف الصراع الذي كانت قد منيت به بالهزيمة في البدء نتيجة للمقاومة. وفي الحالة الثانية، يظهر العصاب في وقت متأخر لأن ردود أفعال الأنا والتبدلات الطارئة عليه والناجمة عن آلية الدفاع تقف حجر عثرة أمام تحقيق المهام الجديدة التي تفرضها الحياة على الأنا، الأمر الذي يترتب عليه نشوب نزاعات خطيرة بين عالم خارجي واقعي له متطلباته وبين أنا يسعى إلى حماية التنظيم الذي لاقى من المشقة ما لاقاه في صراعه الدفاعي ليوفِّر له أسباب الاستتباب. وفترة كمون العصاب هذه بين ردود الفعل الأولى على الرضة وبين ظهور المرض في وقت لاحق يجب أن تعتبر ظاهرة نمطية. وفي وسعنا بالتالي أن نعدّ هذا المرض محاولة للشفاء، مجهوداً يُبذل في سبيل إعادة تجميع عناصر الأنا التي فصلت بينها وفرّقتها الرضةُ ليجعل منها كلاً واحداً وقوياً في مواجهة العالم الخارجي. بيد أنه يندر أن تكلل هذه المحاولة بالنجاح إذا لم يهبّ العمل التحليلي للمساعدة والنجدة، وحتى في هذه الحالة الأخيرة لا يكون النجاح مضموناً دوماً. ففي كثير من الأحيان تنتهي العملية باجتياح كامل للأنا أو بتشظيته، أو بانتصار يحرزه على هذا الأنا العنصرُ المنفصل عنه من زمن مبكر والواقع تحت هيمنة الرضة.

وقد كان يفُترض بنا، كيما نقنع القارئ، أن نقدم له عرضاً مفصلاً لحياة العديدين من المصابين بالعصاب. ولكن سعة هذا الموضوع وصعوباته قمينة بأن تخرج البحث عن نطاقه وبأن تحوِّله إلى بحث حول نظرية الأعصبة، وهو بحث

ليس من شأنه أن يحظى إلا باهتمام عدد محدود من الأفراد ممن نذروا حياتهم لدراسة التحليل النفسي وممارسته. وبما أنني أتوجّه هنا إلى جمهور أوسع، فليس لي من خيار إلا أن أرجو القارئ أن يمحضني ثقته، ولو بصورة مؤقتة، فيما يخص التوكيدات التي تقدَّم بي صوغُها باقتضاب. وإنني لأسلّم عن طواعية، بدوري، بأنه من حقّ القارئ ألا يأخذ باستنتاجاتي إلا بعد أن يتحقق من صحة نظرياتي.

مهما يكن من أمر، فإنني سأحاول هنا أن أعرض لحالة **واحدة** تبرز فيها بجلاء جميع خصائص العصاب التي تحدثت عنها. ومن نافل القول أن حالة واحدة ليست أهلاً لكي تقدم لنا جميع التوضيحات الضرورية. ولهذا يخلق بالقارئ ألا يشعر بخيبة الأمل إذا ما بدا له مضمونها بعيداً غاية البعد عما نبحث عن مماثل له.

إن الحالة التي نتحدث عنها حالة صبي صغير كان يشاطر والديه غرفتيهما، كما يحدث في أوساط البورجوازية الصغيرة، وكانت تتاح له فرص عديدة ومنتظمة، حتى قبل أن يمتلك المقدرة على الكلام، ليلاحظ أفعالهما الجنسية وليرى أشياء كثيرة، وبوجه خاص ليسمعها. وكان الأرق أبكر وأزعج أعراض العصاب الذي ابتلي به في وقت لاحق والذي برزت أعراضه منذ أول احتلام له. فقد صار مفرط الحساسية بالأصوات الليلية، وكان يتعذر عليه، حالما يفيق، أن يخلد إلى النوم من جديد. وكان هذا الأرق علامة حقيقية على تسوية تعبِّر من جهة أولى عن دفاعه ضد تلك الإدراكات الحسية الليلية، ومن الجهة الثانية عن مجهوده للبقاء في حالة يقظة قمينة بأن تحيي في نفسه انطباعاته القديمة.

ونظراً إلى أن تلك المشاهدات قد أيقظت في الطفل قبل الأوان ذكورة عدوانية سابقة لأوانها، فقد شرع يلامس ويهيِّج بيده قضيبه الصغير، وأبدى تجاه والدته، متماهياً مع شخصية والده ومحتلاً مكانه، ضروباً من التحرشات الجنسية. وسارت الأمور على هذا المنوال إلى أن حظَّرت عليه والدته ذات يوم ملامسة قضيبه وهددته بأن تروي كل شيء لأبيه الذي لن يحجم عن معاقبة الطفل بقطعه قضيبه الآثم. وأثار هذا التهديد بالخصاء، لدى الصبي الصغير، رد فعل عنيفاً له طابع الصدمة الرضّية. وهكذا أقلع عن نشاطه الجنسي وتبدل طبعه.



فبدلاً من أن يتماهى مع والده بات يخشاه، ويقف منه موقفاً سلبياً، ولا يحجم في بعض الأحيان عن استفزازه بما يصدر عنه من مشاكسات لا تطاق. وكانت العقوبات الجسدية التي يسبِّبها على هذا النحو لنفسه تتلبس دلالة جنسية إذ بها يتوسل ليتماهى مع والدته المكابدة من سوء المعاملة. ويوماً بعد يوم يزداد تشبثه الخائف بالأم، فكأنه لا يستطيع أن يستغني للحظة واحدة عن حبها الذي أمسى يرى فيه حماية من خطر الخصاء الذي مصدره والده. وإنما في ظل هذا التعديل الطارئ على عقدة أوديب أمضى الطفل فترة الكمون التي لم تتَّسم بأي اضطراب ظاهر للعيان؛ وغدا من ثم صبياً نموذجياً ينال رفيع العلامات في المدرسة.

لقد توقفنا حتى الآن عند المفعول المباشر للرضة ، وأكدنا على واقعة الكمون.

وبالمقابل، مع البلوغ تجلَّت التظاهرات العصابية للعيان، وظهر إلى حيِّز الوجود العرض الثاني الرئيسي للعصاب: العنة الجنسية. فالفتى ما عاد يسعى إلى مسّ قضيبه الذي تجرد من كل حساسية، وفقد الجرأة على التقرب جنسياً من أي امرأة. وبات نشاطه الجنسي كله مقتصراً على استمناء نفسي من خلال تخييلات سادية - مازوخية يمكن لنا بسهولة أن نستشفّ فيها عقابيل مشاهداته المبكرة للجماع بين والديه. أما انطلاقة الرجولة العارمة التي تواكب البلوغ فلم تشعل فيه غير سعير الحقد الضاري على أبيه ونزوع إلى التمرد عليه. ولقد بلغ هذا الموقف السلبي المتطرف من والده مبلغاً أوصله إلى عتبة تدمير الذات، وتسبب في فشله في الحياة وفي نشوب نزاعات بينه وبين العالم الخارجي. ولم يحالفه النجاح في مهنته لأن والده هو الذي حمله على امتهانها. ولم تجمعه صلة ودّ بإنسان، ولم يكن في يوم من الأيام على وفاق مع رؤسائه.

وعندما تأتّى له أخيراً، وهو يرزح تحت وطأة هذه الأعراض وضروب العجز، أن يتزوج، بعد وفاة أبيه، من امرأة، ظهرت لديه، كما لو أنها من جوهر كيانه، سمات طبعية استحال معها على أقاربه كافة أن يقيموا معه أي علاقة. وتجلّت لديه، وهو الأناني العتيد والمستبد الفظّ، حاجة آسرة إلى أن يضطهد الآخرين وينغِّص عليهم حياتهم. وهكذا غدا نسخة طبق الأصل عن أبيه كما استقرّ في

ذاكرته، أي أنه أحيا من جديد تماهيه مع هذا الأب، وهو التماهي الذي دفعته إليه في طفولته حوافز ذات طابع جنسي. ونحن نتعرف في هذا الجزء [من القصة] عودة المكبوت التي قلنا إنها ينبغي أن تعدّ، مع الآثار المباشرة للرضة وظاهرة الكمون، من الأعراض الرئيسية لعصاب ما.



(٤)

التطبيق

رضة مبكِّرة، دفاع، كمون، انفجار الداء العصابي، العودة الجزئية للمكبوت: تلك كانت الصيغة التي اعتمدناها لتوصيف منحى تطور العصاب. وإني أدعو القارئ الآن إلى أن يتقدم خطوة أخرى إلى الأمام فيسلِّم بحدوث سيرورات في تاريخ النوع البشري مماثلة لتلك التي تحدث في تاريخ الأفراد. وقصدنا من ذلك أن النوع البشري عرضة، هو الآخر، لسيرورات ذات مضامين جنسية/ عدوانية تترك بدورها آثاراً دائمة بالرغم من أن معظمها يكون قد نُحِّي جانباً من قبيل الدفاع وأسدل عليه ستار النسيان. فبعد مرحلة كمون مديدة تعود تلك السيرورات إلى سابق فاعليتها ، وتتسبب في ظاهرات تضارع في بنيتها واتجاهها الأعراض العصابية.

أعتقد أنني أزحت النقاب عن طبيعة تلك السيرورات، وأريد الآن أن أبيِّن أن نتائجها، التي تشبه غاية الشبه الأعراض العصابية، هي الظاهرات الدينية. فبعد اكتشاف النشوء والارتقاء لا يسع أحداً أن يماري في أن النوع البشري كان له ما قبل تاريخ. وبما أن ما قبل التاريخ هذا لا يزال مجهولاً ـ أو منسياً، والأمر سيان ـ فإن قيمة استنتاجنا لا تزيد في القيمة، على وجه التقريب، عن قيمة مسلَّمة من المسلَّمات. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الرضات، الفاعلة والمنسية، ترتبط في كلتا الحالتين بالحياة في حضن الأسرة البشرية، فلن يكون أمامنا مناص من أن نستقبل بترحاب هذا المعطى وكأنه هِبَة لطيفة وغير متوقعة لم تسمح لنا المناقشات السابقة بأن نتكهن بها.

لقد قلت بهذه الأطروحة منذ حوالي ربع قرن من الزمن، في عام ١٩١٢، في



كتابي **الطوطم والتابو**، وسأقتصر هنا على تكرار ما سبق لي أن قلته يومئذ. إن محاجّتي تستند إلى إيحاء من ش. داروين وكذلك إلى فرضية لآتكنسون[٢٨]: ففي الأزمنة البدائية كان بنو الإنسان يحيون في إطار عشائر صغيرة يحكم كل عشيرة منها ذكر ذو بأس وقوة. وليس في مستطاعنا تحديد ذلك الزمن بدقة، ولا تفيدنا معارفنا الجيوليوجية بشيء بخصوص هذا الموضوع. ومن المرجح أن اللغة التي كان يتكلمها أولئك البشر كانت عصرئذ في بداية تكوينها. وأحد أحجار الزاوية في محاجّتنا هو أن المصير الذي سنعيد رسم معالمه كان مصير البشر البدائيين كافة، وبالتالي مصير أسلافنا أيضاً.

يبدو هذا التاريخ، بالطريقة التي نسرده بها، في منتهى التكثيف، فكأن ما اقتضى آلاف السنين لكي يحدث ويتمّ، وما كان تكرر بلا انقطاع على مدى أحقاب عديدة، لم يحدث إلا مرة واحدة يتيمة. فقد كان الذكر ذو البأس والقوة، سيد العشيرة ووالدها قاطبة ، يحوز حسبما يحلو له، وبفظاظة وشراسة، سلطاناً لا يحده حدّ. وكانت الأناثي كافة رهن أمره: نساء عشيرته وبناتها، وكذلك النساء والبنات المسبيّات من العشائر الأخرى. وكان قدر الأبناء قاسياً: فقد كانوا يقتلون أو يخصون أو يطردون إذا ما أثاروا ذات يوم غيرة الأب، وكانوا يجدون أنفسهم مكرهين على العيش في جماعات صغيرة، ولا يعرفون من سبيل إلى اقتناء النساء وحيازتهن غير سبيل الخطف والسبي. وكان يحدث أن يتوصل بعضهم إلى أن يخلق لنفسه مركزاً يضاهي مركز الأب في العشيرة البدائية. أما الأبناء الأصغر سناً فقد كانوا يتمتعون، بالطبع، بوضع ممتاز، إذ كان حبّ والدتهم وسنّ والدهم يوفّران لهم الرعاية والحماية. ومن هنا كان حظهم في أن يخلفوا الأب أكبر وأيسر. وفي مستطاعنا، على ما يبدو، أن نجد في عدد كبير من الخرافات والأساطير أصداء وبقايا من طرد الابن البكر وإيثار الابن الأصغر.

---

٢٨ ـ جيمس جاسبر أتكنسون: مزارع وكاتب بريطاني (١٨٤٦ ـ ١٩٣٩). أقام في مستعمرة كاليدونيا الجديدة ووظف كل ثروته في شراء المراعي وتطويرها. كتب مقالات إثنوغرافية عن عادات السكان الأصليين، وقد نشرها نسيبه الكاتب الإسكتلندي أندرو لانغ عام ١٩٠٣ تحت عنوان **القانون البدائي** الذي كان من مصادر فرويد في كتابه **الطوطم والتابو**. «م».



أعقبت هذه المرحلة من التنظيم «الاجتماعي» مرحلة أخرى تعاضد فيها، في أرجح الظن، الأشقاء المطرودون والمتجمعون في جماعات صغيرة على قهر والدهم وعلى افتراسه نيئاً، كما جرت العادة في تلك الأزمنة. ولا داعي لأن تقشعر أبداننا اشمئزازاً من هذه النزعة إلى أكل لحم البشر: فقد استمرت هذه النزعة إلى أزمنة متأخرة فعلاً. وبيت القصيد هنا هو أننا ننسب إلى أولئك الرجال البدائيين مواقف عاطفية تضارع تلك التي أتاحت لنا الأبحاث التحليلية النفسية أن نكتشفها لدى البدائيين المعاصرين لنا ، أقصد أولادنا، لنخلص من ذلك إلى القول بأنهم كانوا يجلّون أباهم ويتخذونه قدوة، وهذا في الوقت نفسه الذي كانوا يخشونه ويكرهونه. وبالفعل، كان كل واحد منهم يتمنى لو يحتل مكانه. وعليه، ينبغي أن نعدّ أكل لحم البشر محاولة للتماهي مع الأب من خلال التمثل الجسدي لقطعة منه.

وكل شيء يحملنا على الاعتقاد بأن الإخوة اختصموا فيما بينهم على خلافة الأب، بعد قتله، لحقبة مديدة من الزمن، لحرص كل واحد منهم على أن يستأثر وحده بالميراث كله. وكان لا بدّ أن يأتي زمن يفهمون فيه خطر تلك الصراعات وعدم جدواها. وقد قادتهم ذكرى التحرر الذي حققوه سوية، والروابط العاطفية التي عقدوها فيما بينهم خلال فترة نفيهم، قادتهم إلى نوع من التفاهم، إلى ضرب من عقد اجتماعي. ونجم عن ذلك شكل أولي من التنظيم الاجتماعي يقوم على **نكران الغرائز**، وعلى القبول **بالتزامات متبادلة**، وعلى إنشاء بعض **المؤسسات** التي يتم الإعلان عن طابعها الحُرُمي وبالتالي عن عدم جواز انتهاكها. وزبدة القول: تلك كانت بداية ظهور الأخلاق والقانون. وقد تخلى كل امرئ عن الحلم في أن يحتل مكان والده أو أن يمتلك أمه أو أخته. وهكذا حُظِّر حبّ المحارم Inceste وسُنّ قانون الزواج الخارجي Exogamie. وبالتالي انتقل قسم لا بأس به من السلطة المطلقة، غبّ موت الأب، إلى النساء، وبذلك قام نظام الأمومة. وطوال تلك المرحلة التي يمكن أن نسميها بمرحلة «عشيرة الإخوة» لبثت ذكرى الأب ثابتة راسخة، ووقع الاختيار على حيوان مفعم قوة، كان هو الآخر على الأرجح مهاب الجانب في سالف الأزمان، ليقوم مقام الأب وليكون عنه

بديلاً. ولا مرية في أن مثل هذا الاختيار قمين بأن يثير دهشتنا، بيد أن الهوة التي اختلقها الإنسان في زمن لاحق بينه وبين الحيوان لم يكن لها من وجود في نظر الإنسان البدائي، وليس لها من وجود حتى في أيامنا هذه في نظر أطفالنا الذين لا تعليل لرهابهم من الحيوانات، كما أتيح لنا أن نلاحظ، إلا خوفهم من والدهم. وقد حافظت العلاقات مع الحيوان الطوطمي على ازدواجية العواطف التي كان يوحي بها الأب. فقد كان الطوطم يُعدّ، من جهة أولى، سلفاً متجسداً، روحاً حامية للعشيرة ومن الواجب أن تُقدّم له، بصفته هذه، ضروب المراعاة والإجلال؛ وصار يُحتفل، من الجهة الثانية، بعيد يلاقي فيه الحيوان الطوطمي مصيراً مشابهاً لذاك الذي لاقاه الأب. فقد كان جميع أعضاء العشيرة ينفِّذون فيه حكم الموت مجتمعين ثم يأكلونه (الوليمة الطوطمية على حدّ تعبير روبرتسون سميث)[٢٩]. وكان هذا العيد الكبير في الحقيقة عيداً يحيي ذكرى انتصار حلف الأبناء على والدهم.

ولكن أين موضع الدين إذاً بين جميع هذه الوقائع؟ الحق أن الطوطمية بتوقيرها بديل الأب، وبازدواجية دلالتها كما تشهد على ذلك الوليمة الطوطمية، وبإقامتها أعياداً تذكارية، وبفرضها محرمات يكون الموت عاقبة من لا يتقيَّد بها، أقول: إن الطوطمية هذه يمكن أن تُعدّ حقاً وفعلاً صيغة أولى للدين في تاريخ البشرية، وهذا ما تؤكده الرابطة الوثيقة التي تجمع، من البداية، بين التشكيلات الاجتماعية والفرائض الأخلاقية. ولا يسعنا هنا أن نقدِّم أكثر من نبذة في منتهى الاقتضاب عن التطور اللاحق للدين. ولا ريب أن هذا التطور تمّ بالتوازي مع التقدُّم الحضاري للجنس البشري ومع التغيُّرات التي طرأت على بنية الجماعات البشرية.

وكانت المرحلة التالية من التطور، بدءاً من الطوطمية، هي أنسنة Humanisation الكائن المعبود. فقد حلّت محل الحيوان آلهة إنسانية لا يخفى علينا أصلها الطوطمي. وحافظ الإله على شكله الحيواني، أو على الأقل

٢٩ ـ وليم روبيرتسون سميث: عالم إناسي إسكتلندي (١٨٤٦ ـ ١٨٩٤). كتابه **ديانة الساميين** مرجع رئيسي في تاريخ الأديان المقارن. «م».



على رأس حيواني، في بعض الحالات، وصار الطوطم رفيقاً ملازماً للإله لا يقبل عنه فكاكاً في حالات أخرى، وفي حالات ثالثة أخيراً تصوِّر لنا الأسطورة الإله وهو يقتل الحيوان الذي لم يكن إلا سلفاً له. وفي مرحلة يصعب تحديدها من هذا التطور، ظهرت الآلهة الأمومية الكبرى التي سبقت في الظهور، على الأغلب، الآلهة المذكرة، والتي استمرت قائمة إلى جانب هذه الأخيرة حقبة مديدة من الزمن. وفي أثناء ذلك حدث انقلاب اجتماعي هائل: فقد أطيح بنظام الأمومة وبُعثت الحياة من جديد في نظام الأبوة. والواقع أن الآباء الجدد ما كانوا أقوياء بمثل قوة ذلك الأب البدائي وكلية قدرته. فقد كان تعدادهم كبيراً، وكانوا يعيشون في جماعات أوسع وأكبر من العشيرة البدائية. وكان لزاماً عليهم أن يتفاهموا فيما بينهم وأن يضعوا الأسس لبعض القواعد الاجتماعية التقييدية. ومن المحتمل أن تكون الآلهة الأمومية قد ظهرت يوم وُضع حدّ لنظام الأمومة، وذلك تعويضاً على الأمهات المخلوعات. وقد كان أول ظهور للآلهة المذكَّرة في صورة أبناء بجانب أمهاتهم القويات، ولم تتلبس هذه الآلهة الوجه الأبوي إلا في زمن لاحق. والحق أن الآلهة المذكرة في حقبة تعدد الآلهة كانت تعكس شروط المرحلة البطريركية. فقد كانت كثيرة التعداد، ملزمة بتقاسم السلطة فيما بينها، بل منصاعة في بعض الأحيان لإله أعظم قوة منها. وبذلك لا تعود بيننا وبين الموضوع الذي يشغلنا هنا سوى خطوة تالية واحدة: العودة إلى إله أب، واحد، أحد، كلّي القدرة.

لا مندوحة لنا من التسليم بأن هذه اللمحة التاريخية مليئة بالثغرات، تحفّ بها الريب والشكوك في أكثر من ناحية، ومع ذلك لا يسع أحداً أن ينعت طريقتنا في فهم التاريخ البدائي وإعادة بنائه بأنها تشطّ في الخيال إلا إذا استهان عظيم الاستهانة بغنى المادة التي نستند إليها وبقوتها على الإقناع. وبالفعل، لقد قام البرهان تاريخياً على صحة عدد كبير من وقائع الماضي التي جمعناها هنا في كل واحد، من قبيل الطوطمية والجماعات الذكورية المتحالفة. كما أن بعض العناصر الأخرى وجدت من الوقائع ما يطابقها مطابقة شبه حرفية. فقد أبدى أكثر من

مؤلف دهشته من التشابه القائم بين طقس تناول القربان المقدس لدى المسيحيين - وبه يتمثل المؤمن رمزياً جسد إلهه ودمه - وبين الوليمة الطوطمية التي لها دلالة مماثلة[٣٠]. كذلك تشتمل الخرافات والحكايات الشعبية على عدد لا حصر له من بقايا العصر البدائي المنسي ومخلّفاته. وعلاوة على ذلك، أتاحت الدراسة التحليلية لحياة الأطفال النفسية إمكانية جني حصيد وافر وغير متوقع من المواد القمينة بردم الثغرات في معرفتنا بالأزمنة البدائية. وحتى نسلط المزيد من الأضواء على أهمية العلاقات بين الأب والابن، حسبنا أن نستشهد برهاب الحيوانات، وبخوف الابن الباعث على الدهشة من أن يأكله والده، وبرهبته العظيمة من أن يقع ضحية للخصاء. والحق أننا لم نبتكر شيئاً من بنات خيالنا في إعادة بنائنا للماضي، ولم نفرض فرضاً لا يرتكز إلى أسس متينة.

لنفترض على كل حال أن هذه اللمحة التاريخية معقولة وقابلة للتصديق، ولسوف نتبين في هذه الحال أن العقائد الدينية والطقوس تنطوي على نوعين من العناصر: من جهة أولى تثبيتات على القصة العائلية القديمة ورسابات من هذه التثبيتات، ومن الجهة الثانية إحياء للماضي، وبعث، بعد فاصل زمني طويل، لما طوته يد النسيان. وهذا العنصر الأخير هو الذي بقي غائباً عن الأنظار حتى اليوم، فأفلت بالتالي من إدراكنا. ولعل قيمته الحقة لن تبرز إلا إذا ضربنا مثالاً ساطعاً.

يخلق بنا هنا أن نلفت النظر إلى أن كل عنصر منبثق من الماضي المنسي يفرض نفسه بقوة فائقة، ويمارس على الجموع تأثيراً هائلاً، ويصبح بلا منازع وعلى نحو لا يقاوم موضوع إيمان، إيمان لا يستطيع حياله الاعتراض المنطقي شيئاً، على طريقة Credo quia absurdum[٣١]. وهذه السمة الغريبة لا يمكن فهمها إلا بالمقارنة مع نموذج الجنون الهذائي لدى الذهانيين. ونحن نعلم منذ أمد

٣٠ - القربان المقدس: أحد الأسرار السبعة المقدسة في الكنيستين الكاثوليكية والأورثوذكسية وأحد السرين المقدسين في الكنيسة البروتستانية، ويتمثل بتناول قطعة صغيرة ورقيقة من الخبز(تعرف باسم البرشان) تمثّل جسد المسيح، بعد أن تُغطس في قليل من الخمر الذي يمثّل دم المسيح. «م».

٣١ - تعبير لاتيني ينسب خطأ إلى القديس أوغسطينوس، وترجمته الحرفية «إنني أؤمن بذلك لأنه غير معقول». ويُقصد به أن الإيمان لا يحتاج إلى تعليل منطقي. «م».



بعيد أن كل فكرة هاذية تنطوي على شيء من حقيقة منسية طرأت عليها بدورها بعض التحريفات، فباتت عرضة لسوء الفهم. والمريض يحسب فكرته الهاذية حقيقة، ويقينه الهوسي، المرَضي، يتخطى نطاق تلك النواة من الحقيقة ليحتضن أيضاً الأخطاء التي تغلّف هذه النواة. وإننا لنلفى نواة الحقيقة هذه، التي نسمِّيها بالحقيقة **التاريخية**، في عقائد الأديان الإيمانية. وللأديان في الواقع ـ لنقرّ بذلك ـ طابع الأعراض العصابية، ولكنها تنجو من لعنة العزلة الفردية باعتبارها ظاهرات جماعية.

إن ما من جزء من أجزاء التاريخ الديني يبدو لنا جلياً بيِّناً مثل قيام الديانة التوحيدية لدى اليهود واستمرارها في المسيحية، لكن يتقدم على ذلك في الجلاء والوضوح التطور ـ وهو تطور مفهوم تماماً بالنسبة إلينا ولا يغمض علينا فيه شيء ـ من الطوطم الحيواني إلى الإله الإنساني الممثَّل أو المشخَّص دوماً مع رفيقه [الحيواني] الملازم له (إن لكل واحد من واضعي الأناجيل الأربعة حيوانه المفضل)[٣٢]. ولو ارتضينا بأن نسلِّم، ولو لهنيهة، بأن القوة العالمية لإمبراطورية الفراعنة هي العلة الكامنة وراء ظهور الفكرة التوحيدية، لاتضح لنا أن هذه الفكرة، التي اجتثت من تربتها ونقلت إلى شعب آخر، قد تمَّ تبنِّيها من قبل هذا الشعب عينه بعد فترة كمون طويلة، فصانها وحافظ عليها وكأنها أثمن ما يملك إطلاقاً، في حين أنها أتاحت له بالمقابل أن يبقى ويستمر على قيد الوجود إذ أفعمته كبرياء واعتزازاً لاعتقاده بأنه شعب مختار. إنها ديانة الأب البدائي التي يناط بها الأمل بمكافأة، بتمييز، بإيثار، وأخيراً بسيطرة على العالم. وهذه الأمنية الوهمية الأخيرة لا تزال موجودة، بعد حقبة طويلة من تخلي اليهود عنها، لدى أعدائهم الذين يصرّون بعناد على الاعتقاد بمؤامرة «حكماء صهيون». ولسوف نرى في فصل تالٍ كيف أن خصائص التوحيد الآتي من مصر قد تركت أثرها، ولا بدّ، في الشعب اليهودي، ووسمت بميسمها إلى الأبد طباعه إذ حثَّته على اطِّراح السحر والروحانيات جانباً، وعلى التقدم صعداً في مراقي حياة الروح

٣٢ ـ الإنجيليون الأربعة هم مرقس ولوقا ويوحنا ومتى، ورموزهم هي على التوالي الأسد والعجل والعقاب والفرس الذي له وجه إنسان. «م».



والتسامي. ولسوف نبيّن كيف توصل هذا الشعب، السعيد باعتقاده بأن الحقيقة هي في حوزته، الواعي ملء الوعي سعادته من حيث أنه شعب مختار، أقول: سوف نبيّن كيف توصَّل هذا الشعب إلى إعلاء شأن القيم الفكرية والأخلاقية عظيم الإعلاء، وكيف أن المصائر التعيسة وخيبات الأمل الفعلية عززت لديه هذه الميول جميعها. أما في الوقت الراهن فإننا سنتابع عرضنا من زاوية أخرى.

إن إعادة الحقوق التاريخية إلى الأب البدائي كانت بمثابة تقدم مرموق، ولكن ما كان لها أن تكون خاتمة الشوط. فقد كانت سائر فصول المأساة ما قبل التاريخية تنزع، هي الأخرى، إلى أن تمارس ضغطها لتحظى بالاعتراف بها. كيف تمكنت هذه السيرورة من الانطلاق وشقِّ طريقها؟ هذا ما تعسر الإجابة عنه. ويبدو أن شعوراً متعاظماً بالذنب قد استولى على الشعب اليهودي، وربما أيضاً على العالم المتمدين بأسره في ذلك العصر، وذلك كتمهيد لعودة المضمون المكبوت. ولقد سارت الأمور على هذا المنوال إلى أن قام فرد من أفراد هذا الشعب اليهودي، عقب انحيازه إلى جانب محرّض سياسي ـ ديني[٣٣]، بتأسيس ديانة جديدة، هي الديانة المسيحية التي انفصلت عن الديانة اليهودية. فقد بادر بولس الطرسوسي، وهو روماني يهودي، إلى إرجاع ذلك الشعور بالذنب، بحق وعدل، إلى منبعه التاريخي البدائي، مطلقاً عليه اسم الخطيئة الأصلية: تلك الجريمة التي اقترفت بحق الذات الإلهية والتي لا سبيل إلى التكفير عنها إلا بالموت والموت وحده. ومع الخطيئة الأصلية دخل الموت إلى العالم[٣٤]. والواقع أن تلك الجريمة التي تستتبع الموت هي جريمة قتل الأب البدائي الذي جرى تأليهه فيما بعد. بيد أن جريمة القتل هذه لم يأتِ لها ذكر، وإنما أُستغني عنها بأخيولة التكفير عنها، ولهذا جرى الترحيب بهذه الأخيولة باعتبارها بشارة بالخلاص (إنجيل)[٣٥]. فابن الله، البريء من كل خطيئة، ضحى بنفسه وأخذ على

٣٣ ـ بديهي أن فرويد يقصد بهذا المحرض السياسي ـ الديني المسيح. «م».

٣٤ ـ المفروض، من وجهة نظر المسيحية، أن آدم وحواء كانا خالدين في الجنة إلى أن ارتكبا الخطيئة فصارا من الفانين، وهي الخطيئة التي يتحمل وزرها أبناؤهما وأبناء أبنائهما من بعدهما. «م».

٣٥ ـ الإنجيل: كلمة يونانية الأصل وتعني البشارة. «م».



عاتقه وزر الجميع. ولقد كان من المفروض به فعلاً أن يكون ابناً، لأن ضحية الجريمة كان أباً. وأرجح الظن أن بعض مأثورات الديانات الشرقية والإغريقية المعروفة باسم المسارّات[٣٦] كان لها تأثيرها في صياغة أخيولة الفداء. ولكن اليد الطولى في الموضوع كانت، على ما يبدو، لبولس الذي كان، بكل ما في الكلمة من معنى، إنساناً دينيّ التوجُّه. فقد كانت عقابيل الماضي المبهمة الدامسة تنتظر، في نفسه، الساعة التي تبزغ فيها في مناطق الوعي.

ولئن يكن **الفادي**[٣٧] البريء من كل جرم هو الذي ضحَّى بنفسه، فهذا لا يعدو أن يكون، بالبداهة، تشويهاً مغرضاً يصعب كل الصعوبة تصوره وفهمه من وجهة نظر المنطق. وبالفعل، كيف يسعنا أن نتصور أن يتحمل بريء لم يقترف جريمة قتل وزر المجرم القاتل فيقبل صاغراً بأن تنزل به عقوبة الموت؟ إن التاريخ لا يقدم لنا أي مثال على مثل هذه المنافاة للمنطق. فقد كان من المفروض أن يكون «الفادي» هو المذنب الرئيسي، زعيم عشيرة الإخوة، ذاك الذي قهر الأب وصرعه. ولكن هل وجد حقاً هذا الرأس المدبر المتمرد، هذا الزعيم؟ هذا في رأيي سؤال ينبغي أن يترك بلا جواب. والحادثة على كل حال ممكنة كل الإمكان، ولكن لنأخذ في حسابنا أن كل واحد من الأخوة المتآمرين كان يعلل نفسه، بكل تأكيد، بالأمل في أن يكون هو المستفيد الوحيد من الجرم، وفي أن يخلق لنفسه داخل الجماعة وضعاً متميزاً قميناً بأن يسدّ مسدّ التماهي مع الأب المطلوب التخلي عنه، في زمن كانت فيه سيرورة هذا التماهي بين ظهراني العشيرة قد آلت إلى أفول. وإذا لم يكن ذلك الزعيم قد وجد، فإن المسيح يكون في هذه الحال وريث أخيولة رغبة غير مشبعة. أما إذا كان ذلك الزعيم قد وُجد حقاً، فالمسيح في هذه الحال هو خلَفه وتجسّده المتجدد. ولكن سواء أكانت المسألة مسألة أخيولة أم مسألة عودة واقع منسي، فليس لذلك من أهمية تذكر، على اعتبار أن

٣٦ ـ المسارَّات جمع مسارّة: اسم يوناني الأصل يطلق على العبادات الشرقية واليونانية المشتملة على طقوس. «م».

٣٧ ـ الفادي: هو لقب المسيح. ولعل فرويد تفادى تسميته باسمه تحاشياً للاصطدام بالرقابة في دولة كاثوليكية مثل النمسا قبيل الحرب العالمية الثانية. «م».



ما نتعرفه هنا هو أصل مفهوم البطل: البطل الذي يتمرد دوماً وأبداً على والده وينتهي به الأمر، بصورة من الصور، إلى قتله[٣٨]. كما أننا نتعرف هنا إلى المنبع الحقيقي لـ «الذنب المأساوي»[٣٩] الذي يختلج في أعماق البطل في الدراما، وهو الذنب الذي يعسر توضيحه وتعليله بصورة أخرى. فمن المحتمل جداً أن يكون البطل والجوقة في المآسي المسرحية القديمة ممثلين للأبطال المتمردين أنفسهم، ولمؤامرة الإخوة عينها، وليس من عديم الأهمية أن نلاحظ أن الحياة دبَّت في أوصال المسرح من جديد في القرون الوسطى مع تمثيل قصة آلام المسيح.

لقد سبق أن قلنا إن الاحتفال المسيحي الطقسي بتناول القربان المقدس، الذي يتمثل المؤمن عن طريقه جسد **الفادي** ودمه، ما هو إلا تكرار للوليمة الطوطمية القديمة، ولكن بعد فقدانها كل طابع عدواني وإحاطتها، على العكس، بالمحبة والتقوى. على أن الازدواجية الوجدانية التي تتحكم بالعلاقات بين الأب والابن تنمّ عن نفسها وتتجلى بوضوح في النتيجة النهائية للتجديد الديني الذي كان الهدف منه الوصول إلى مصالحة مع الله الأب، فما نجم عنه في خاتمة المطاف إلا خلعه وإقالته. فلقد كانت اليهودية ديانة الأب، فغدت المسيحية ديانة الابن. وانحطت مكانة الإله القديم، الإله/الأب إلى المرتبة الثانية، وأخذ المسيح، ابنه، مكانه، تماماً كما أراد أن يفعل ذلك، في دائل الأزمنة، كل واحد من الأبناء المتمردين. أما بولس، متابع اليهودية ومتمِّمها، فقد كان أيضاً مهدِّمها ومقوِّضها. ولئن حالفه النجاح، فهذا يرجع أولاً، وبالتأكيد، إلى أنه توصل، بفضل فكرة الفداء، إلى إبعاد شبح الشعور بالإثم عن البشرية ، ويرجع ثانياً إلى أنه تخلى عن الفكرة القائلة بأن الشعب اليهودي هو «الشعب المختار» وإلى أنه تخلى أيضاً عن العلامة الظاهرة الخارجية لهذا الاصطفاء: نقصد بها الختان. بذلك أمكن للديانة الجديدة أن تغدو ديانة عامة كونية، وأن تتوجه إلى بني الإنسان قاطبة. وحتى إذا

٣٨ ـ يلفت إرنست جونز انتباهي إلى الواقعة التالية وهي أن الإله ميترا الذي يقتل الثور ربما كان يمثل ذلك الزعيم، أي ذلك الذي يتباهى بصنيعه. ومعروف أن عبادة ميترا نافست، لحقبة طويلة من الزمن، المسيحية الوليدة إلى أن كُتب لهذه الأخيرة النصر النهائي.

٣٩ ـ أرسطو: **فن الشعر**، الفصل ١٣. هامش الترجمة الفرنسية.



افترضنا أن حافز بولس كان حسّ الانتقام الشخصي ـ إذ اصطدم مذهبه الجديد بمعارضة الأوساط اليهودية ـ فإن هذا الافتراض لا يغيِّر شيئاً في حقيقة أن إحدى سمات ديانة آتون القديمة، سمة الشمولية الكونية، قد جرى توطيدها من جديد، فعاد الدين عاماً كونياً، وانتفى بالتالي ما كان أصابه من تضييق عند انتقاله إلى حامل جديد: الشعب اليهودي.

لقد مثلت العقيدة الجديدة، من بعض وجهات النظر، تراجعاً ونكوصاً بالنسبة إلى العقيدة اليهودية القديمة، مثلما هي الحال في كل مرة تقتحم فيها موجة جديدة من البشر بلداً من البلدان أو تلقى بين ظهرانيه قبولاً رغم أن سكانه أعظم تمدناً وتحضراً من الوافدين الجدد. وبالفعل، لم تكن المسيحية قد بلغت الدرجة التي بلغتها اليهودية من الروحانية، ولم تكن قد حافظت على نقاء مذهب التوحيد. فقد أعادت المسيحية الاعتبار، بعد أن اقتبست عن الشعوب المجاورة العديد من الطقوس الرمزية، إلى الإلهة الأنثى الكبرى[(٤٠)]، وألحقت بها أيضاً العديد من آلهة الشرك[(٤١)]، وإن تكن في الوقت نفسه قد ألبست هذه الآلهة ثياباً تنكرية لم تفلح في إخفاء هويتها، وإن تكن أيضاً قد حطّت مقامها إلى مرتبة ثانوية. والأهم من هذا أنها لم تبدِ ما كانت أبدته ديانة آتون والديانة الموسوية التالية لها من صرامة وتشدد في استبعاد عناصر الأسطورة والسحر والروحانيات التي وقفت عقبة كأداء أمام تطور المسيحية الروحي على مدى ألفي عام.

والواقع أن انتصار المسيحية مثّل ظفراً جديداً لكهنة آمون على إله أخناتون، وهذا بعد فاصل زمني يناهز ألفاً وخمسمئة عام، وعلى نطاق أوسع وأرحب بما لا يقاس. على أن المسيحية كانت مع ذلك خطوة متقدمة في تاريخ الديانات، وعلى الأقل فيما يتعلق بعودة المكبوت. ومنذ ذلك الحين لم تعد الديانة اليهودية أكثر من مستحاثّة إن جاز التعبير.

٤٠ ـ الإشارة هنا إلى المقام الذي تحتله مريم العذراء في المسيحية. «م».

٤١ ـ الإشارة هنا أيضاً إلى الدور الموكل إلى القديسين في المسيحية. «م».



ومن المثير للاهتمام أن نعرف كيف مارست الفكرة التوحيدية على الشعب اليهودي حصراً ذلك التأثير العظيم، ولماذا لبث هذا الشعب على وفائه لها بعناد عظيم. يخيل إليّ أنه في المستطاع الإجابة عن هذا السؤال. فلئن كان القدر هو الذي شاء للشعب اليهودي أن يجدد جريمة قتل الأب البدائية باقترافها هذه المرة بحقّ موسى، ذلك الوجه الأبوي السامي ، فإنه يكون بذلك قد أتاح الفرصة لكي يحلّ «الانتقال إلى الفعل»[٤٢] محل الذكرى، تماماً كما يحدث في غالب الأحيان أثناء تحليلِ العصابيين. وكان ردّ فعل اليهود على مذهب موسى، الذي يحثّهم على التذكّر، أن نفوا وأنكروا فعلتهم، واكتفوا بالاعتراف، لا أكثر، بالأب السامي المقام. وبذلك سدوا على أنفسهم طريق الوصول إلى النقطة التي سيستأنف منها بولس، فيما بعد، القصة البدائية ويكمّلها. وليس من قبيل المصادفة المحضة أن يغدو تنفيذ حكم الموت برجل عظيم نقطة انطلاق لديانة جديدة، هي تلك التي أسسها بولس. وفي حينه كان عدد ضئيل فقط من التلاميذ في بلاد اليهودية يؤمنون بأن ذاك الذي عُذِّب ونُكِّل به هو ابن الله، المسيح المنتظر. وبعد مرور فترة من الزمن غدت قصة طفولة موسى في جزء منها عين قصة يسوع الذي لا تزيد معلوماتنا عنه، والحق يقال، عن معلوماتنا عن موسى نفسه. فنحن نجهل هل كان فعلاً هو ذلك الرجل العظيم الذي تصفه الأناجيل، أم هل تعود شهرته فقط إلى موته وإلى الظروف التي أحاطت بموته هذا. أما بولس، الذي صار رسوله، فلم يعرفه قط معرفة شخصية.

إن مقتل موسى على يد شعبه ـ وهي الجريمة التي أمكن لسيلن أن يجد آثارها في المأثور والتي سلَّم غوته الفتى[٤٣] بواقعيتها من دون أن يكون بين يديه، وهذا موضع الغرابة، أي دليل أو برهان ـ نقول إن مقتل موسى على يد شعبه حجر من أحجار الزاوية في استدلالنا، وهو بمثابة رباط هام بين الحادث المنسي الذي وقع في الأزمنة الأولى وبين عودته إلى الظهور في زمن لاحق في شكل الأديان

٤٢ ـ الانتقال إلى الفعل: مصطلح تحليلي نفسي يطلق على الفعل أو المسلك القهري، اللاشعوري الحافز، الذي قد يستهدف الذات، كما الآخر، أو الذات من خلال الآخر أو بالعكس. «م».

٤٣ ـ **إسرائيل في الصحراء**، المجلد ٧ من طبعة فايمار، ص ١٧٠.



التوحيدية[٤٤]. وطبقاً لفرضية لها جاذبيتها وإغراؤها، فإن الندم على قتل موسى هو الذي ولَّد أخيولة التوق إلى مسيح منتظر يرجع إلى الأرض ليحمل لشعبه الخلاص وليحقق له السيطرة التي وُعِد بها على العالم. وإذا كان موسى هو حقاً وفعلاً ذلك المسيح المنتظر، فإن يسوع يصبح في هذه الحال بديله وخلفه. ولهذا أمكن لبولس، بحقّ، أن يهتف مخاطباً الشعب: «انظروا، هوذا المسيح المنتظر قد جاء حقاً وفعلاً. أفلم يُقتل على مرأى منكم؟». وبذلك يُضفى على بعث المسيح شيء من الحقيقة التاريخية، لأن المسيح كان حقاً موسى المبعوث، وكان يختفي وراءه الأب الأول للعشيرة البدائية، ولكن بعد أن تغيَّرت معالمه وقسماته، واحتل بوصفه **ابناً** مكان **الأب**.

أما الشعب اليهودي التعيس، الذي ركب رأسه بعناده المعروف عنه وأصرّ على إنكار جريمة قتله أباه، فقد لقي صارم العقاب على مرّ العصور. فقد كان دوماً عرضة لهذه الملامة: «لقد قتلتم إلهنا!». وإذا أخذنا كل شيء بعين الاعتبار، فإن هذا الاتهام ثابت حين يجري تأويله من خلال علاقته بتاريخ الديانات. وإليكم في هذه الحال معناه الدقيق: «إنكم تأبون **الإقرار** بأنكم قتلتم الله (بعيم الله، الأب البدائي وتجسداته اللاحقة المتكررة)». بيد أنه يخلق بنا في هذه الحال أن نضيف ما يلي: «لقد فعلنا، والحق يقال، الشيء عينه، ولكننا **أقررنا به**، وبذلك كُتب لنا الغفران». أما التهم التي لا تني اللاسامية توجِّهها إلى أحفاد اليهود، فليست بثابتة كلها بالدرجة ذاتها. ولا مرية في أن ظاهرة ثابتة مستمرة، لها ما لها من الحدة والاتساع كظاهرة كراهية اليهود لدى شعوب شتى، تنطوي بالضرورة على أكثر من علة واحدة. وليس من العسير أن نتكهن بأن الدواعي إليها عديدة، بعضها يعلل نفسه بنفسه وهو مستنبط من الواقع، وبعضها الآخر، وهو الأعمق، يمتح من منابع خفية ينبغي أن نرى فيها الأسباب الرئيسية للاسامية.

٤٤ ـ انظر في هذا الموضوع ملاحظات فريزر(*): **الغصن الذهبي**، المجلد ٢: **الإله المحتضر**.

(*) جيمس جورج فريزر: عالم إناسة إسكتلندي (١٨٥٤ ـ ١٩٤١). كان أول من وضع جردة كونية شاملة بالأساطير والطقوس والوقائع الدينية في موسوعته **الغصن الذهبي** في ١٢ مجلداً. كان سباقاً إلى توظيف مصطلحي الطوطم والتابو الدارجين في لغة الطقوس الدينية البولونيزية واللذين اعتمدهما فرويد عنواناً لكتاب مشهور له. «م».



ويجب أن ندرج في الزمرة الأولى أكثر تلك المآخذ هشاشة، أعني ما يؤخذ عليهم من أنهم يظلون في كل بلد أجانب غرباء، مع أن اليهود يؤلفون، في العديد من المناطق التي تعيث فيها اليوم اللاسامية فساداً وتدرك فيها أوج ضراوتها(٤٥)، عنصراً من أقدم عناصر السكان، وقد استقروا فيها قبل استقرار سكانها الحاليين بحقب مديدة. ذلكم هو، على سبيل المثال، شأن مدينة كولن(٤٦) التي قدم إليها اليهود مع الرومان وقبل غزو الجرمانيين. وثمة دوافع أخرى للاسامية أقوى وأعتى أيضاً، ومن جملتها أن اليهود يتجمعون بوجه عام في شكل أقليات بين ظهراني الشعوب الأخرى. وبالفعل، إن الشعور بتضامن متين بين الجماهير لا يمكن أن يقوم إلا إذا توفَّر لديها شيء من العداء والبغضاء تجاه أقلية من الأقليات الأجنبية، ناهيك عن أن الضعف العددي للأقلية هو خير حافز على اضطهادها. علي أن لليهود سمتين أخريين لا تُغتفران بحال من الأحوال: فهم يختلفون أولاً، من بعض وجهات النظر، عن «مضيفيهم»، ولكن من دون أن يكون هذا الاختلاف جوهرياً. إذ ليسوا هم، بخلاف ما يزعم أعداؤهم، آسيويين من عرق أجنبي، وإنما اختلافهم يقتصر على بعض الطباع والأمزجة التي ورثوها عن شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط وحضارتها. على أنهم قد يختلفون أحياناً عن الشعوب الأخرى، ولا سيما شعوب الشمال، على نحو غير قابل للتحديد. والغريب في الأمر أن التعصب العنصري يتجلى تجاه الفروق الصغيرة بقوة أكبر مما تجاه الفروق الكبيرة. والسمة الثانية لليهود لها أهمية أعظم أيضاً: فهم يصمدون أمام كل اضطهاد أياً كان. فأقسى أشكال القمع والاضطهاد لم تفلح قط في إبادتهم واستئصال شأفتهم. بل على النقيض من ذلك، إذ نراهم يتوصلون إلى فرض أنفسهم في شتى مجالات الحياة الاقتصادية كافة ويرفدون الأنشطة الثقافية، حيثما أبيح لهم ذلك، بثمين العطاء.

إن الجذور العميقة للاسامية تعود إلى أزمنة سحيقة، وهي تنبع من لاشعور الجموع. وأنا لا أجهل أن الدوافع إليها قد تبدو، للوهلة الأولى، غير قابلة

٤٥ ـ لا ننسَ أن فرويد كتب هذا الفصل في عام ١٩٣٨، في أوج صعود النازية واللاسامية. «م».

٤٦ ـ كولن (كولونيا): من مدن ألمانيا الكبيرة، أسسها الرومان. «م».



للتصديق. بيد أنني لا أحجم عن القول بأن الغيرة التي يثيرها شعب يزعم أنه الابن الأول الحبيب إلى الله الأب لم تنطفئ إلى يومنا هذا، فكأن الشعوب الأخرى صدّقت بنفسها تلك المزاعم. ثم إن عادة الختان، من بين سائر العادات التي تتحكم بعزلة اليهود ، تترك انطباعاً مزعجاً، مستكرهاً، يبعث على القلق، وهذا في أرجح الظن لأنها تعيد إلى الأذهان الوعيد بالخصاء الذي يبثّ الرعب في النفوس، فتحيي بذلك شطراً من الماضي البدائي المنسي عن طيبة خاطر. ولا ننسين أن ندرج في هذه اللائحة أحدث علل اللاسامية ومسبباتها، فنتذكر أن جميع الشعوب التي تنهج اليوم نهج اللاسامية لم تعتنق المسيحية إلا في عصر متأخر نسبياً، وفي كثير من الأحيان لأنها أُكرهت على ذلك إكراهاً تحت وطأة الوعيد بالموت. وفي مستطاعنا القول إنها جميعها كانت «سيئة المعمودية»[٤٧]، وإنها لبثت، تحت طلاء رقيق من المسيحية، على ما كان عليه أسلافها من شِرْك همجي. ونظراً إلى أن هذه الشعوب لم تفلح في التغلب على مقتها للديانة الجديدة التي فرضت عليها فرضاً، فقد أسقطت تلك البغضاء على المصدر الذي جاءتها منه المسيحية. ومما سهَّل عليها هذا الإسقاط أن الأناجيل لا تروي سوى قصة تجري أحداثها بين اليهود ولا دخل لها بغير اليهود. وما معاداة اليهودية في جوهرها سوى معاداة للمسيحية. فلا تأخذنا الدهشة، إذاً، حين تجد صلة الرحم الوثيقة هذه بين الديانتين التوحيديتين تعبيرها الصريح الصافي في ما تلقاه كلتاهما من سوء معاملة في ظل الثورة القومية ـ الاشتراكية الألمانية[٤٨].

٤٧ ـ المعمودية: طقس كنسي به يصير المعمَّد مسيحياً وتُمحى عنه الخطيئة الأصلية ويكون عن طريق غطس الطفل في جرن ماء مبارك من قبل الكاهن. وفي المأثور المسيحي أن المسيح نفسه قد تعمَّد على يد يوحنا المعمدان في نهر الأردن. «م».

٤٨ ـ معلوم أن هذا هو الاسم الذي كانت تطلقه النازية على نفسها. ومعلوم أيضاً أن الأدبيات النازية كانت تشيد بالماضي الوثني للجرمان. «م».



(٥)

نقاط شائكة

لعلنا أفلحنا في الفصل السابق في بيان التشابه القائم بين السيرورات العصابية والوقائع الدينية، كاشفين النقاب بذلك عن المصدر غير المتوقع لهذه الأخيرة. ونحن حين ننتقل على هذا النحو من علم نفس الفرد إلى علم نفس الجموع، نصطدم في الحقيقة بعقبتين اثنتين، مختلفتين طبيعة ومتفاوتتين أهمية، ستكونان موضع اهتمامنا فيما يلي. فنحن أولاً لم ندرس حتى الآن سوى حالة واحدة يتيمة بين تلك الحالات العديدة التي تشتمل عليها فينومينولوجيا الأديان، ولم نسلط أي ضوء على الحالات الأخرى. ويتعيَّن على المؤلف أن يقر آسفاً بأنه مكره على الاقتصار على ذلك المثال الوحيد لأن معلوماته التقنية لا تسمح له بتكملة تنقيبه. بيد أن معارفه المحدودة قد تبيح له أيضاً أن يضيف بأن تأسيس الديانة المحمدية يبدو له تكراراً مختصراً للديانة اليهودية التي تقولبت بقالبها. وبالفعل يظهر أن **النبي** فكر بادئ الأمر بأن يختار لنفسه ولشعبه اليهودية بتمامها. وقد اكتسب العرب، باستعادتهم الأب البدائي الأكبر والأوحد، وعياً طاغياً بذواتهم أتاح لهم اجتراح نجاحات زمنية كبيرة، وإن يكن هذا الوعي قد استنفد نفسه مع استنفاد تلك النجاحات. وقد أظهر **الله** Allah تجاه شعبه المختار قدراً من عرفان الجميل أكبر من ذاك الذي أظهره **يهوه** تجاه شعبه. غير أن التطور الداخلي للديانة الجديدة لم يلبث أن توقف، وربما لأنها كانت تفتقر إلى ذلك العمق الذي نجم، في مثال الشعب اليهودي، عن مقتل مؤسس الديانة[٤٩]. إن ديانات الشرق،

٤٩ ـ إن إصرار فرويد على تفسير جميع الديانات التوحيدية، بما فيها الإسلام، وفق مخطط نموذجي واحد قد أوقعه في وهم التصور بأن «تأسيس ديانة محمد... تكرار مختصر للديانة اليهودية». ومن دون أن



ذات النزعة العقلانية ظاهراً، هي في جوهرها عبادات أسلاف، ومن هنا فإنها تتوقف بدورها عند مرحلة مبكرة من إعادة بناء الماضي. وإذا صحّ أننا لا نجد لدى بعض الشعوب البدائية المعاصرة لنا من مضمون آخر لديانتها سوى عبادة **كائن أسمى**، فإن علينا أن نرى في هذه الواقعة ذبولاً في التطور الديني وأن نربط بينها وبين الأمثلة التي لا تقع تحت حصر للحالات العصابية البدائية التي نصادفها في مضمار آخر. فلماذا لم يستمر التطور هنا كما هناك؟ إننا لا نملك لهذه الظاهرة في الحالتين كلتيهما تفسيراً. وفي اعتقادنا أن مسؤولية ذلك تقع على الملكات الفردية للشعوب المذكورة، وبوجه عام على اتجاه نشاطها ووضعيتها الاجتماعية العامة. ومهما يكن من أمر، فقد اتخذ التحليل النفسي لنفسه قاعدة جيدة، وهي أن يسعى إلى فهم ما هو موجود، من دون أن يفرغ جهده في تفسير ما لم يحدث.

إننا نصطدم، في انتقالنا هذا إلى علم النفس الجمعي، بعقبة ثانية أشقّ وأدهى أمراً، باعتبار أنه تترتب عليها مشكلة جديدة من طبيعة جوهرية. هذه المشكلة هي مشكلة معرفة ما الشكل الذي يستمر من خلاله المأثور الناشط في حياة الشعوب؟ وهذه مسألة غير مطروحة بالنسبة إلى الفرد لأن حلّها مرتبط في حالته بوجود آثار ذاكرية من الماضي في لاشعوره. لنعد أدراجنا إلى مثالنا التاريخي. لقد قلنا إن تسوية قادش قامت على أساس استمرار وجودِ مأثورٍ دائم الفعالية لدى أولئك الذين رجعوا من مصر. وليس ثمة من مشكلة هنا. فبموجب فرضيتنا كان

ننفي أثر اليهودية والمسيحية الكبير في ديانة شبه الجزيرة العربية، فإننا لا نرى وجهاً للمقارنة الحرفية بين منشأ تينك الديانتين ومنشأ الإسلام. فالاختلاف في ظروف النشأة كبير وغير قابل للاختصار. وعلى كل، إن فرويد نفسه يقرّ بأن نقص معلوماته التقنية لا يسمح له بأن يدرس في العمق فينومينولوجيا الأديان إلا من خلال مثال يتيم هو مثال الديانة الموسوية التي ربط منشأها بجريمة قتل الأب. ولو كان لنا أن نتخذ هذه الجريمة وحدها معياراً لتطبيق النظرية الفرويدية على نشأة الإسلام لقلنا إن هذه النظرية تنطبق على الإسلام الشيعي حصراً، وما ذلك لأن علي بن أبي طالب قد لقي حتفه قتلاً: فهو بذلك يشارك في المصير عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان من قبله، بل لأن الحسين ابنه وحفيد النبي المؤسِّس للإسلام قُتل بدوره أبشع قتلة. ومع أن قتلته كانوا من خصومه الأمويين وليسوا من أهل شيعته إلا أن هؤلاء الأخيرين ، متمثلين بأهل الكوفة، اعتبروا أنفسهم لاحقاً مسؤولين عن قتْلته بقدر ما امتنعوا عن نصرته. ومن هنا انبنى الإسلام الشيعي على فعل ندامة وكفارة عما يعادل جريمة قتل الأب كما قال بها فرويد. «م».



ذلك المأثور يرتكز إلى التذكر الواعي للحكايات الشفهية التي كان أهل العصر يتناقلونها عن أجدادهم والتي كان تاريخ أحداثها يعود إلى جيلين أو ثلاثة أجيال سابقة لا أكثر. فقد كان أولئك الأجداد أو أجداد الأجداد قد شاركوا في الأحداث المشار إليها أو شهدوها بأمّ أعينهم. ولكن هل ينبغي أن نعمِّم فنزعم أن المأثور ظل يقوم، بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة، على معرفةٍ يجري تناقلها بالنحو المعتاد من الجدّ إلى الحفيد؟ إننا لن نستطيع أن نحدد في هذه الحال، كما في الحال السابقة، من هم أولئك الناس الذين حافظوا على تلك المعرفة ونقلوها إلى مَن بعدهم شفهياً. ويرى سيلن أن المأثور عن مقتل موسى لبث حكراً موقوفاً على الكهنة، إلى أن وجد تعبيره المكتوب الذي مكّن وحده سيلن من التكهن به. ومع ذلك، لم يذع أمره بين الشعب وبقي وقفاً على بعض الأفراد القلائل لا غير. فهل يكفي هذا الشكل من التناقل لتفسير المفعول الناجح؟ وهل من المباح لنا أن ننسب إلى مأثور لا تدري به إلا قلة قليلة من الأشخاص القدرة على التأثير النافذ والفاعل في الجماهير بمجرد أن تطَّلع هذه الأخيرة عليه؟ الحق أن كل شيء يحملنا على الاعتقاد، بالأحرى، بأنه لا بدّ أن يكون قد وُجد أيضاً لدى ذلك الجمهور الجاهل شيء ما ذو صلة قربى بما كانت معرفته تنحصر بعدد ضئيل من العارفين والمطلعين على الأسرار، فلاقى منه كل القبول حالما تمّ الإفصاح عنه.

والأعوص من ذلك بعد أن نخلص إلى نتيجة محددة عند النظر في حالات مماثلة تعود إلى العصور البدائية. فمع مرور ألوف السنين نسي الناس قطعاً وحتماً أنه وجد في يوم من الأيام أب بدائي امتاز بكل الطبائع والسمات التي تكلمنا عنها، وما عادت ذاكرتهم تعي ما قُيِّض له من مصير. وفضلاًعن ذلك، نحن لا نستطيع أن نسلِّم بوجود مأثور شفهي كما في مثال موسى. وعليه، بأي معنى يباح لنا، بصفة عامة، أن نأخذ بفرضية وجود مأثور شفهي؟ وما الشكل الذي أمكن أن يأخذه وجوده؟

حتى أيسِّر على القراء غير المستعدين أو غير المهيئين للخوض في تفاصيل مسألة سيكولوجية على مثل هذه الدرجة من التعقيد، سأقدِّم لهم استباقياً نتيجة تقصياتي التي ستلي. ذلك أني أرى أن التوافق بين الفرد والجمهور شبه تام بصدد



هذه النقطة: فالجماهير تحتفظ، مثلها مثل الفرد، بانطباعات الماضي في شكل بقايا وآثار ذاكرية لاشعورية.

وفيما يتصل بالفرد يتراءى لنا أن الأمور على درجة كافية من الوضوح. فالأثر الذاكري المتبقي لديه من الأحداث المبكرة التي عاشها في طفولته يبقى محفوظاً لديه، ولكن ضمن نطاق شروط سيكولوجية خاصة. وفي المستطاع القول إن الفرد كان على الدوام على معرفة به، ولكن بالضبط على النحو الذي يُعرف به المكبوت. ولقد انتهينا إلى تكوين بعض الفروض ـ التي يؤيدها التحليل النفسي بسهولة ـ حول الكيفية التي يمكن بها لشيء طوته يد النسيان أن يعاود ظهوره ثانية بعد حقبة من الزمن. فالمادة المنسية لم تبدْ وتضمحل، وإنما «كُبتت» فقط، فحافظت آثارها الذاكرية على نضارتها الأولى كاملة وإن لبثت معزولة من جراء «توظيفات نفسية مضادة». وليس في مقدور هذه الآثار أن تتواصل مع السيرورات الذهنية الأخرى، فهي تبقى لاشعورية، بعيدة عن متناول الوعي، عصية عليه. وقد يتفق أحياناً أيضاً أن تفلت بعض أجزاء المكبوت من سيرورة الكبت، فتظل في متناول الذاكرة وتنبجس من حين إلى آخر في الواعية والشعور، ولكنها تبقى حتى في هذه الحال معزولة كأجسام غريبة لا صلة لها بالباقي. وهذه ظاهرة تحدث من حين إلى آخر وإن لم تكن محتومة. وبالمقابل، إن الكبت قد يكون أيضاً كلياً شاملاً، وهذه الحالة هي التي سندرسها في تتمة عرضنا هذا.

يحافظ هذا المكبوت على قوته الاندفاعية وعلى صبوّه إلى النفاذ إلى منطقة الشعور. ولا بدّ أن تتوفر شروط ثلاثة كي يمكن للمكبوت أن يدرك غايته: ١ ـ أن تضعف قوة التوظيف النفسي المضاد إما بسبب تطورات مَرَضية تصيب [الطرف] الآخر، أي ما يسمى بالأنا ، وإما بسبب شكل آخر من أشكال إعادة توزيع طاقات التوظيف النفسي داخل هذا الأنا، وهذا ما يحدث بانتظام أثناء الرقاد. ٢ ـ أن تتلقى العناصر الغريزية المنتمية إلى المكبوت دعماً استثنائياً، وخير مثال على هذه السيرورة تقدِّمه ظاهرات البلوغ. ٣ ـ أن تطرأ في أي وقت من الأوقات، وفي سياق الحياة اليومية، انطباعات وتجارب معاشة تشبه عظيم الشبه المكبوت إلى درجة تتوصل معها إلى إيقاظه. وعلى إثر ذلك تتعزز المادة الحديثة

العهد بكل طاقة المكبوت الكامنة، فيفلح هذا المكبوت في ممارسة تأثيره من وراء ستار الانطباع الحديث وبمؤازرته. ولا يجتاز ما كان مكبوتاً، في أي حالة من هذه الحالات الثلاث، عتبة الشعور من دون أن يطرأ عليه تعديل ما. إذ لا مناص له، على العكس، من أن يتعرض لتشويهات تبرز للعيان إما تأثير المقاومة الناجمة عن التوظيف المضاد والتي لا يكون قد تمّ التغلب عليها بصورة كاملة، وإما التأثير التعديلي للتجربة المعاشة القريبة العهد، وإما أخيراً الاثنين معاً.

حتى نهتدي إلى طريقنا لجأنا كمعيار وكمرتكز إلى التمييز بين السيرورة النفسية الشعورية والسيرورة النفسية اللاشعورية. فالمكبوت هو على الدوام لاشعوري. وكم كانت الأمور ستبدو بسيطة لو كانت القضية قابلة لأن تعكس، ولو كان الفارق في الصفات بين الشعور «شع» واللاشعور «لشع» يتطابق مع التمييز التالي: الانتماء إلى الأنا والانتماء إلى المكبوت. ومجرد معرفتنا بأن حياتنا النفسية تنطوي على مثل تلك المواد المعزولة واللاشعورية أمر له بحدّ ذاته، فضلاً عن جِدّته، قدره الكافي من الأهمية. ولكن الأمور، في الواقع، أشد تعقيداً. فلئن يكن كل مكبوت لاشعورياً، فليس كل ما ينتمي إلى الأنا شعورياً على الدوام. وما يلفت انتباهنا هنا أن ما هو شعوري ليس إلا صفة عابرة عارضة تتَّسم بها لحين من الزمن سيرورة ما من السيرورات النفسية. ولهذا يخيَّل إلينا أن من الأنسب أن نستبدل كلمة «شعوري» بالتعبير التالي: «قابل لأن يصبح شعورياً»، وأن نطلق بالتالي على هذه الصفة اسم «قشع». وسوف نقول بعد ذلك، وبمزيد من الدقة، إن الأنا ما قبل شعوري (أو شعوري بالقوة) في الجوهر والأساس، وإن بعض عناصر من الأنا هي وحدها لاشعورية.

يبيِّن لنا عرضنا الأخير هذا أن الصفات التي أتاحت لنا حتى الآن أن نهتدي إلى طريقنا ووجهتنا الصحيحة في دياميس الحياة النفسية ليست بكافية. وعليه، لا بدّ لنا من تمييز آخر، ليس بذي طابع وصفي هذه المرة، وإنما ذو طابع **طبوغرافي**، وفي الوقت نفسه ذو صلة بعلم **الوراثة**، وهذا بالضبط ما يسبغ عليه قيمة خاصة. إننا لنميِّز الآن في حياتنا النفسية التي تتألف، في رأينا، من مراتب متسلسلة، من نواح وأقضية ومحافظات، أقول: إننا لنميِّز فيها منطقة هي، في

تقديرنا، **الأنا** بحصر معنى الكلمة، ومنطقة أخرى نطلق عليها اسم **الهذا**[٥٠]. والـهذا أقدم زمناً من الأنا الذي يتطور بدءاً منه كما لحاء الشجرة تحت تأثير العالم الخارجي. وفي الـهذا تعتمل وتصطرع دوافعنا الغريزية البدائية، وكل السيرورات التي تجري فيه تبقى لاشعورية. أما الأنا فيبقى، كما قلنا، ميدان ما قبل الشعور. وهو يحتوي عناصر تظل في الحالات السوية لاشعورية. والسيرورات النفسية الفاعلة في الـهذا تجري وتتبادل التأثير فيما بينها تبعاً لقوانين مغايرة تماماً لتلك التي تسود في الأنا. وفي الواقع، إن اكتشاف هذه الفروق هو الذي قادنا إلى تصورنا الجديد، وهو الذي يبرره.

ينتمي **المكبوت** إذاً إلى ميدان الـهذا ويخضع لآلياته، وهو لا يتميز عنه إلا من حيث منشؤه. ويحدث هذا التمايز في السنوات الأولى من الحياة لحظة شروع الأنا بالتطور بدءاً من الـهذا. ويستحوذ الأنا بعد ذلك على قسم من مضامين الـهذا فينتقل هذا القسم إلى حالة ما قبل الشعور، بينما لا يتعرض القسم الآخر لمثل هذا التحويل فيلبث مقيماً في الهذا ليشكِّل فيه اللاشعور بحصر المعنى. على أن بعض السيرورات وبعض الانطباعات النفسية الفاعلة في الأنا في مجرى تطوره اللاحق يتمّ استبعادها تحت ضغط آليات الدفاع. وبذلك تفقد هذه السيرورات والانطباعات صفتها ما قبل الشعورية لتنحطّ، من جديد، إلى حالة العناصر التي يـتألف منها الهذا. وهذا على وجه التحديد ما يؤلف «المكبوت» في الهذا. وعليه، إننا نسلِّم، فيما يتعلق بالعلاقات بين كلتا المنطقتين النفسيتين، بأن السيرورة اللاشعورية في الهذا يمكن أن ترقى إلى المستوى ما قبل الشعوري وأن تندمج بالأنا. هذا من جهة، كما نسلِّم من الجهة الثانية بأن المادة ما قبل الشعورية الموجودة في هذا الأنا قد تسير في الطريق المعاكس فتعود أدراجها إلى الهذا. ولئن ارتسمت فيما بعد معالم منطقة أخرى في الأنا، هي «**الأنا الأعلى**»، فهذه مسألة تقع خارج اهتمامنا في الوقت الحاضر.

قد يبدو هذا كله بالغ التعقيد، ولكن يكفي أن نتآلف مع هذه الطريقة غير

٥٠ ـ الهذا Le ça: بالإنكليزية Id وبالألمانية Es. وقد آثرت المدرسة المصرية ترجمته بـ«الهو». «م».



المعتادة في النظر إلى الجهاز النفسي من المنظور المناطقي وأن نتعود عليها، حتى يتجرد تصورنا للأمور من كل إشكال. أضف إلى ذلك أن الطبوغرافيا النفسية على النحو الذي وصفناها به لا ضلع لها بتشريح الدماغ، ولا تمسّه إلا من بعيد وفي نقطة واحدة محددة. ومن المؤكد أنني أشعر بجلاء، مثلي مثل أي امرئ آخر، بمقدار ما تنطوي عليه هذه الطريقة في النظر إلى الأمور من نقاط ضعف ونقص بحكم جهلنا المطبق بالطبيعة **الدينامية** للسيرورات النفسية. وإنه ليساورنا الاعتقاد بأن ما يميِّز تمثلاً Représentation شعورياً عن تمثل ما قبل شعوري وما يميِّز هذا الأخير عن تمثُّل لاشعوري، يرجع بالتأكيد إلى محض تعديل في الطاقة النفسية، وربما أيضاً إلى محض إعادة توزيع مختلف لها. وإننا لنتكلم عن توظيفات نفسية Investissements وتوظيفات نفسية مضادة Contre investissements. ومعرفتنا لا تتجاوز هذا الحدّ، بل إننا لعاجزون حتى عن إنشاء فرضية عمل مفيدة وذات جدوى. على أنه من المباح لنا ، فيما يتعلق بظاهرة الشعور على الأقل ، أن نقول إنها ترجع في الأصل إلى الإدراك الحسي. فجميع الإدراكات الحسية المتأتية من إثارات مؤلمة، لمسية أو سمعية أو بصرية، مؤهلة أكثر من أي إدراكات أخرى لأن تصبح شعورية. بالمقابل، إن السيرورات التفكيرية وما قد يماثلها في الهذا تكون لاشعورية في حدّ ذاتها، ولا تلج إلى منطقة الشعور إلا بفضل ارتباطها برواسب ذاكرية من إدراكات بصرية أو سمعية، وذلك عن طريق الوظيفة اللغوية. ولا بدّ أن هذه العلاقات هي بالضرورة أكثر بساطة لدى الحيوان الذي تعوزه اللغة.

أما الانطباعات الناجمة عن الرضات المبكرة، التي كانت دراستها نقطة انطلاقنا، فحالها واحدة من اثنتين: إما أنها لم تلج عتبة ما قبل الشعور، وإما أنها رُدّت بسرعة إلى حالة الهذا بسبب الكبت. وفي هذه الحال الأخيرة تبقى آثارها الذاكرية لاشعورية، وتفعل فعلها انطلاقاً من الهذا. وفي تقديرنا أننا نستطيع متابعة مصيرها المقبل ما دام أمرها مرتهناً بما يكون الفرد نفسه قد عاشه في طفولته . ولكن الأشياء تتعقد حين نتبيَّن أن الأحداث المعاشة ليست هي وحدها التي تفعل فعلها في حياة الفرد النفسية، وإنما أيضاً ما يحمله معه منذ ولادته من



مضامين فطرية وعناصر نسالية المصدر[٥١]، أي **ميراث سحيق القدم**. فممَّ يتألف في هذه الحال هذا الميراث؟ وعلامَ ينطوي؟ وما البراهين على وجوده؟

إن الجواب الذي يرد فوراً إلى الذهن والأكثر موثوقية هو القول بأن هذا الموروث يتمثل في بعض الاستعدادات والميول من نظير تلك التي يتمتع بها كل كائن حي، وبالتالي في القابلية أو في النزوع إلى تبني نمط معين من التطور وإلى الردّ بكيفية خاصة على بعض الانفعالات أو الانطباعات أو الإثارات. ولما كانت التجربة تفيدنا بأنه توجد، من هذا المنظور، اختلافات وفوارق بين أفراد الجنس البشري، فإن الموروث الضارب في القدامة يشتمل ضمنياً على تلك الفوارق التي تمثِّل ما يسمى لدى الفرد بالعامل **الجِبلِّي**. والحال أنه لما كان الأفراد قاطبة يعيشون، ولا سيما في طفولتهم، الأحداث نفسها تقريباً، فإنهم يردّون الفعل عليها بكيفية متماثلة، ومن هنا قد يتساءل متسائل عما إذا لم يخلق بنا أن نعزو ردود الفعل هذه والفروق الفردية فيما بينها إلى الموروث القديم.

إن مثل هذا التساؤل لا معنى له: فواقعة التشابه لا تغني معرفتنا بالموروث القديم. بيد أن الأبحاث التحليلية تمخضت عن بعض نتائج تستوجب التفكير والتمعن بها. ونخص بالذكر بادئ ذي بدء عمومية رمزية اللغة. فالتمثيل الرمزي لشيء بآخر (وهذا ينطبق أيضاً على الأفعال) دارج عند أطفالنا، وهو يكاد يبدو لهم طبيعياً تماماً. فكيف تعلموا أن يستخدموه؟ هذا ما يستحيل علينا تبيانه لهم، وإن كنا نجد أنفسنا مكرهين، في العديد من الحالات، على التسليم بأن التعلم هنا هو بحكم المستحيل. والمسألة في الواقع مسألة معرفة مسبقة لا يلبث أن ينساها الراشد فيما بعد. وصحيح أنه يستخدم في أحلامه الرموز ذاتها، ولكن من دون أن يفهمها ما دام المحلِّل لم يفسِّرها له. وحتى في هذه الحال يشقّ على المريض النفسي القبول بتأويلنا لها. فإذا ما استخدم عبارة من تلك العبارات الشائعة التي تتبلور فيها رمزية ما بعينها، توجَّب عليه أن يسلِّم بأن المعنى الحقيقي لهذه العبارة قد غاب عنه كل الغياب حتى ذلك الحين. وعلى كل حال، إن الرمزية تتخطى،

٥١ ـ نسبة إلى النسالة Phylogénie، أي علم تكوين الإنسال وتطورها. «م».



أصلاً، الفوارق بين اللغات. ولسوف تكشف الأبحاث في أرجح الظن أنها موجودة في كل مكان، وأنها متماثلة لدى الشعوب قاطبة. وهذه، على ما يبدو، حالة جلية من حالات الوراثة القديمة التي يعود تاريخها إلى الأزمنة التي لم تكن فيها اللغة بعد إلا في بداياتها. ولكن ثمة تفسير آخر ممكن أيضاً: إذ في مقدورنا القول بأن المسألة مسألة تداعيات أفكار بين تصورات تكونت عبر التطور التاريخي للغة ولا مناص من أن تتكرر في كل مرة يتمّ فيها تطور فردي للغة. وعلى هذا الأساس قد يفترض مفترض أن المسألة قد تكون مسألة وراثة استعداد تفكيري مماثلة لوراثة استعداد غريزي. ولكن هذا بدوره لا يسهم بجديد في حلّ مشكلتنا.

بيد أن الأبحاث التحليلية قد تمخضت أيضاً عن نتيجة أخرى بعدُ يتخطى مداها ما قلناه حتى الآن. فغالباً ما نُفاجأ، عند دراستنا ردود الأفعال على الرضات المبكرة، إذ نلاحظ أن ردود الأفعال هذه لا ترتبط على نحو حصري بأحداث معاشة من قبل الفرد فعلاً، بل تحيد عنها على نحو يناسب بالأحرى نموذج حادث نسالي، وأنها غير قابلة للتفسير بصورة عامة إلا بتأثير حادث من هذا القبيل. إن سلوك طفل معصوب تجاه والديه، طفل يعاني من تأثير عقدة أوديب وعقدة الخصاء، ينطوي على عدد وفير من ردود أفعال مشابهة تبدو بعيدة عن المعقولية فيما لو درست لدى الفرد ولا تغدو قابلة للفهم إلا إذا نُظر إليها من زاوية علم النسالة، من خلال إعادة ربطها بالتجارب المعاشة من قبل الأجيال السابقة. ولعلنا نجني فائدة عظيمة لو جمعنا الوقائع التي ألمعت إليها هنا ونشرناها برسم الجمهور. وتبدو هذه الوقائع مقنعة بما فيه الكفاية لتبيح لي المضيّ قدماً إلى أمام، فأزعم أن موروث الإنسان القديم لا يشتمل على محض استعدادات وقابليات فحسب، بل أيضاً على مضامين وبقايا ذاكرية خلّفتها تجارب الأجيال السابقة. وعلى هذا النحو تكون أهمية الموروث القديم ودلالته على حدٍّ سواء قد تعاظمتا تعاظماً مرموقاً.

ولنقرّ، بعد إمعان النظر هنا، بأننا نُدير المناقشة منذ البداية وكأن مسألة وجود رواسب ذاكرية موروثة من تجارب أسلافنا غير قابلة لأن تُطرح بصورة مستقلة



كل الاستقلال عن التبليغ المباشر أو عن نتائج التربية ومفاعيلها على سبيل المثال. فنحن عندما نتكلم عن استمرار وجود مأثور قديم لدى شعب من الشعوب وعن تكوين طابع قومي لهذا الشعب، يتجه بنا الفكر في الغالب إلى مأثور متناقل شفهياً لا إلى مأثور وراثي. أو إننا لا نميِّز بين هذين المأثورين. وبذلك لا ندرك ما ينطوي عليه هذا الإهمال من تهوّر. أضف إلى ذلك أن وضع الأشياء هذا يستفحل ويتفاقم من منظور البيولوجيا التي تنفي نفياً باتاً في الوقت الحاضر وراثة الصفات المكتسبة. ولنقرّ، بكل تواضع، بأنه يبدو لنا من المستحيل، بالرغم من ذلك، أن نستغني عن هذا العامل حينما نسعى إلى تفسير التطور البيولوجي. صحيح أنه ليس بين الحالتين تطابق مطلق، إذ إن المسألة في الحالة الأولى مسألة صفات مكتسبة يصعب إدراكها وتصورها، بينما هي في الحالة الثانية مسألة بقايا وآثار ذاكرية مرتبطة بانطباعات خارجية، أي مسألة شيء يكاد يكون عينياً ملموساً. ولكن يصعب علينا، في الحقيقة، أن نتخيل إحداهما من دون أن نتخيل الأخرى. فإذا ما سلّمنا بأن مثل تلك البقايا والآثار الذاكرية تستمر وتدوم في موروثنا القديم، نكون قد عبرنا الهوة التي تفصل علم نفس الفرد عن علم نفس الجموع، وبات في إمكاننا أن نعالج الشعوب على نفس النحو الذي نعالج به الأفراد المعصوبين. ولئن سلّمنا بأن الدليل الوحيد الذي نملكه على وجود تلك البقايا والآثار الذاكرية في وراثتنا القديمة يتمثل في الأعراض والمظاهر التي نلتقطها ونجمعها أثناء جلسات التحليل والتي تتطلب أن نشتقّها من أصول نسالية، فإن هذا الدليل يبدو لنا مع ذلك مقنعاً بما فيه الكفاية ليبيح لنا افتراض ما افترضناه. وإذا لم يكن هذا يمثِّل بالنسبة إلينا يقيناً، فلنمتنع من الآن عن التقدم خطوة واحدة إلى الأمام في الطريق الذي نسلكه، سواء في ميدان التحليل النفسي أو في ميدان علم نفس الجموع. إن الجرأة هنا لا غنى عنها.

إن مسلمتنا هذه تتوغل بنا إلى أبعد من ذلك أيضاً. فإذ نأخذ بها نضيِّق من اتساع الهوة التي حفرتها الكبرياء الإنسانيةِ بين البشر والحيوان. فما يطلق عليه اسم غريزة الحيوانات، هذه الغريزة التي تمكنها من التصرف في الواقع المستجدّ كما لو أنه مألوف لديها منذ أحقاب بعيدة، يصبح قابلاً للتفسير، وعلى النحو

التالي: فالحيوانات تستفيد في وجودها الجديد من التجربة التي اكتسبها جنسها، أي أنها تحتفظ في أعماقها بذكرى ما عاشه أسلافها. ولا مرية في أن الأمور تجري المجرى نفسه لدى الحيوان البشري. فموروثه القديم يتطابق مع غرائز الحيوانات، وإن اختلف عنها من حيث المضمون واتساع المدى.

وبناء على ما تقدم، لا أتردد البتة في التوكيد بأن البشر عرفوا على الدوام أنه كان لهم في يوم من الأيام أب بدائي وأنهم قتلوه غيلة.

ويتوجب علينا هنا أن نجيب عن سؤالين آخرين أيضاً: أولاً، في أية شروط تتسرب مثل هذه الذكرى إلى الموروث القديم؟ وثانياً، في أية ظروف تصبح هذه الذكرى فعالة، أي تنتقل، ولو في شكل شائه محرّف ـ هذا صحيح ـ من حالتها اللاشعورية في الهذا إلى الحالة الشعورية؟ الجواب عن السؤال الأول ميسور: فالذكرى تتسرب إلى الموروث القديم لتصبح جزءاً منه حين يكون الحدث على قدر من الأهمية، أو حين يتكرر بكثرة وتواتر، أو حين يكون على قدر من الأهمية ومتكرراً متواتراً في آن واحد. وفي حال مقتل الأب غيلة يكون الشرطان متوفرين. أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني، فلنلاحظ أن العديد من المؤثرات قد يكون لها دورها ولكنها ليست كلها معروفة بالضرورة. وكما هي الحال في بعض ضروب العصاب، فإن التطور العفوي ممكن هو الآخر. بيد أن كل تكرار فعلي وقريب العهد لحدث بعينه ينطوي على أهمية حاسمة لأنه يحيي من جديد الآثار الذاكرية المنسية. ولقد كان مقتل موسى على وجه التحديد تكراراً من هذا القبيل، مثله في ذلك مثل مقتل المسيح فيما بعد عقب إجراءات قضائية مزعومة، بحيث أن هذين الحدثين احتلا مكانة الصدارة بوصفهما عللاً أولى. فلكأن نشأة التوحيد كانت ستكون مستحيلة لولاهما. وكم يخلق بنا أن نتذكر هنا قول الشاعر: «إن ما كتب له أن يحيا إلى أبد الآبدين في الأغاني والأناشيد لا بدّ له أولاً أن يغوص في الواقع والوجود»[٥٢].

ختاماً، سأضيف ملاحظة تتفرع عنها حجة سيكولوجية. فالمأثور الذي يستند

٥٢ ـ شيلر: **آلهة الإغريق**.



إلى محض تناقل شفهي لا يمكن أن يتأتى عنه ذلك الطابع اللجوج التسلطي المميّز للظاهرات الدينية. فهو قد يلقى أذناً صاغية فيُقيَّم ويُحاكَم، وقد يُنبذ ويُطرح جانباً، مثله مثل أي نبأ آتٍ من الخارج. ولن يكتب له أبداً في هذه الحال امتياز الإفلات من مقتضيات نمط التفكير المنطقي. أما لكي يمتلك القدرة، لدى عودته، على إتيان مثل ذلك التأثير القوي وعلى إرغام الجماهير على الرضوخ لسطوته كما تسنى لنا أن نلحظ ذلك على دهشة كبيرة منا، ومن دون أن نجد للأمر تعليلاً حتى الآن، في المأثور الديني، فلا بدّ أن يكون قد عانى أولاً من مصير الكبت والإقامة القسرية في منطقة اللاشعور. وتأملاتنا هذه ترجِّح كفة الميزان لصالح الفكرة التي تقول إن الأشياء هي فعلاً كما حاولنا أن نصفها، أو على الأقل قريبة إلى ذلك منتهى القرب.

القسم الثاني




مكتبة
الفكر الجديد

خلاصة ومراجعة


مكتبة
الفكر الجديد

أشعر أنني ملزم، قبل أن أستأنف هذه الدراسة، بأن أقدِّم للجمهور اعتذارات وإيضاحات مفصَّلة في آن معاً. وبالفعل، ليست هذه التتمة سوى تكرار أمين، بل حرفي في كثير من الأحيان، للقسم الأول. بيد أني اختصرت بعض التنقيبات النقدية، كما أنني أضفت تتمَّات تتصل بمشكلة تكوين الطابع الخاص للشعب اليهودي. وإني لعلى علم أكيد بأن هذه الطريقة في تقديم موضوع من الموضوعات غير ذات جدوى وغير ذات طابع فني في آن معاً، وإني لمستهجن لها أنا نفسي بلا تحفظ.

لمَ إذاً لم أتفادَها؟ إنه لا يعسر عليّ أن أجد جواباً عن هذا السؤال، وإن كان يتطلب إقراراً شاقاً على النفس: فأنا لم أتوصل إلى محو الآثار التي تترتب على الكيفية التي تولّد بها هذا العمل، والتي هي بالفعل غير معتادة.

لقد كُتب، في الواقع، مرتين. المرة الأولى قبل بضع سنوات في فيينا حيث ارتأيت أن من المستحيل نشره. وقد قررت يومئذ أن أنحِّيه جانباً، ولكن ما وني يتسلط عليّ ويقضّ مضجعي كروح معذَّبة في النار. وهكذا اخترت حلاً وسطاً، فاخترت قسمين منه ونشرتهما على دفعتين في مجلة **إيماغو**. القسم الأول كان بمثابة مقدمة تمهيدية من منظور التحليل النفسي للمؤلَّف بكامله: «**موسى، مصري**»، ثم القسم الثاني الذي تضمَّن إعادة بناء تاريخية انطلاقاً من القسم الأول: «**إذا كان موسى مصرياً..**». أما ما تبقى من المؤلَّف فكان يشتمل على أطروحات صادمة وخطرة، هي في الواقع تأملات في نشأة التوحيد وذات صلة بتفسيري للدين عموماً، وهذا ما حملني على أن أبقيه سراً في نفسي، متصوراً أنه لن يقيَّض له أبداً أن ينشر. ثم وقع، على حين بغتة في عام ١٩٣٨، الغزو



الألماني[١] الذي أرغمني على مغادرة وطني، محرراً إياي في الوقت نفسه من مخاوفي من أن يُفرض الحظر على التحليل النفسي، في بلد كان لا يزال يغضّ الطرف عنه، فيما لو نشرت بحثي. وما كادت قدماي تحطّان على البرّ الإنكليزي حتى شعرت بالحاجة الملحة والرغبة التي لا تقاوم في أن أضع تحت متناول الأنام ما كانت الحكمة قد اقتضت مني أن أستبقيه في سري. وهكذا شرعت بإعادة النظر في القسم الثالث الذي قصدت منه أن أكمل به القسمين الآخرين اللذين سبق نشرهما، وهذا ما اقتضى مني بالطبع أن أعيد جزئياً تنظيم مادتي. بيد أنني لم أتوصل، في صياغتي الثانية هذه، إلى عرض معطياتي وتصنيفها وتنظيمها كاملة، كما أنني لم أتمكن، من جهة أخرى من حزم أمري على صرف النظر بصورة نهائية عن القسمين الأولين اللذين نشرتهما. ولهذا كان الحلّ الذي فرض نفسه عليّ أن أضيف إلى هذه الصيغة الجديدة قسماً بكامله من الصياغة الأولى، وهذا ما ترتّب عليه تكرار كثير.

صحيح أنه كان في وسعي، لتعزية نفسي، أن أقول بيني وبين نفسي إن جدة الموضوع وأهميته ستعوِّضان، مهما تكن طريقتي في تقديم الأمور، عما فرضته على قرائي من مكرور الكلام. وبالفعل، هناك أمور تستأهل أن تقال تكراراً وليس يتفق دوماً أن تقال بما فيه الكفاية. بيد أن القارئ يبقى هو الفيصل أولاً وأخيراً فيما إذا كان يريد أن يقف عند موضوع واحد وأن يقلّب النظر فيه مراراً وتكراراً. وليس يجوز أن نتوصل إلى هذه النتيجة بضرب من المباغتة، إذ نقدِّم له الشيء نفسه مرتين. فهذا يبقى خَرَقاً في التصرف ولا بدّ أن يتحمل الكاتب تبعته والملامة عليه. ولكن واأسفاه! إن القوة المبدعة لكاتب من الكتاب لا تتطابق دوماً مع إرادته. وقد يرى الكتاب النور بالطريقة التي تحلو له هو، وفي غالب الأحيان لا يجد فيه المؤلف نفسه سوى إبداع مستقل عنه، بل غريب عنه إلى حدّ ما.

١ ـ يقصد الغزو النازي للنمسا. «م».



(١)

شعب إسرائيل

لقد وجدنا أنفسنا مكرهين، في العمل الذي باشرناه والتزمنا به، على أن نقبس من المادة المتاحة لنا من المأثورات ما بدا لنا مفيداً وقابلاً للتوظيف، وعلى أن ننبذ ونطَّرح جانباً ما لا يفيدنا في تجميع العناصر المختلفة وإعادة لأمها، وعلى أن نجمع ونصنِّف، بمقتضى احتمالات المطابقة السيكولوجية، شتى العناصر المختلفة التي لمنا شتاتها. ومن حقّ كل امرئ، ما دمنا نؤكد أن منهجنا قد لا يوصلنا حتماً إلى الحقيقة، أن يتساءل عن السبب الذي حملنا على مباشرة هذا العمل. وللإجابة عن هذا التساؤل سنأتي بذكر النتائج المحرزة. ولعلنا إذا قبلنا بالتخفيف من صرامة الشروط والمتطلبات التي تُفرض عادة على البحث التاريخي/ السيكولوجي، فربما توصلنا إلى إيجاد حلٍّ لبعض المشكلات التي استرعت الانتباه على مرّ الأزمان، والتي قد تلفت اهتمام المراقب من جديد في هذه الآونة غبّ الأحداث الأخيرة[٢]. فنحن نعلم أن الشعب اليهودي ربما كان على الأرجح الشعب الوحيد، دون سائر الشعوب القديمة التي عاشت في حوض البحر الأبيض المتوسط، الذي حافظ على اسمه، وربما أيضاً على طابعه. ولقد قاوم بعناد منقطع النظير المصائب كافة والاضطهادات قاطبة، وجرّ على نفسه، بحكم ما دلّل عليه من سمات طبعية خصوصية، البغضاء من قبل سائر الشعوب قاطبة. فما سرّ مقاومة اليهود هذه، وما العلاقات التي قد تكون قائمة بين خُلقهم ومصيرهم؟ هذه بالتأكيد

٢ ـ إشارة أخرى إلى لاسامية النازية. «م».



معضلات مثيرة للاهتمام لا يمكن للمرء إلا أن يتطلع إلى الوصول إلى فهمها.

لنمعن النظر أولاً في واحدة من السمات الطبعية لدى اليهود لها الغلبة على ما عداها في صلاتهم مع سائر الناس: فمن المؤكد أن رأيهم في أنفسهم إيجابي منتهى الإيجابية، وأنهم يعدّون ذواتهم أنبل وأسمى وأرفع من الآخرين الذين لا يزال يفصلهم عنهم العديد من عاداتهم[٣]. وهم يحافظون، في الوقت نفسه، على نوع من الثقة بالحياة والطمأنينة إليها، شبيه بذلك النوع من الثقة التي يشعر بها من يمتلك في السر موهبة أو مَلَكة ثمينة. وبعبارة أخرى، إنهم يحافظون على نوع من التفاؤل. ولو كنا من أتقياء الناس لتكلمنا عن الثقة بالله.

إننا نعرف علة هذا المسلك، ونعلم ما هو ذلك الكنز الخفي. فاليهود يؤمنون حقاً بأنهم شعب الله المختار، ويحسبون أنهم أقرب ما يكونون إليه، وهذا ما يمحضهم الثقة والكبرياء. ولقد كان مسلكهم في العصر الهلنستي، طبقاً لما ورد في مصادر هي أهل للتصديق، لا يختلف عنه اليوم. وعليه، إن اليهودي قد اكتمل تكويناً وطبعاً منذ ذلك الحين. وكان الإغريق، الذين عاش اليهود بين ظهرانيهم وإلى جانبهم، ينظرون إلى خصائصهم النظرة نفسها التي تنظر بها إليهم «الشعوب المضيفة» المعاصرة. وفي وسعنا أن نقول إن ردود الأفعال التي كانت تصدر عنهم تجاههم كانت تدلّ على أنهم يؤمنون، هم أيضاً، بالامتياز الذي يدَّعيه شعب إسرائيل لنفسه. ولا يجوز أصلاً للابن الأثير الذي جاهر والده المهاب الجانب بإيثاره إياه أن تأخذه الدهشة من غيرة إخوته وأخواته. والأسطورة اليهودية عن يوسف الذي باعه إخوته تكشف النقاب منذ ذلك العهد عن النتائج المحتملة لمثل هذه الغيرة. ناهيك عن أن مجرى التاريخ الكوني لاحقاً بدا وكأنه يبرر المزعم اليهودي، ما دام اختيار الرب قد وقع من جديد على الشعب اليهودي حين عقد العزم على أن يرسل إلى البشر من صلب ذلك الشعب فادياً، مسيحاً

---

٣ ـ في قديم العهود غالباً ما كانوا يُشتمون ويهانون بوصفهم بأنهم مجذومون (انظر مانيتون)(*). وينبغي أن نرى في هذه الشتيمة نوعاً من الإسقاط: «إن اليهود يتحاشوننا وكأننا من المجذومين».

(*) مانيتون السمنودي: كاهن مصري من القرن الثالث ق.م. له كتاب باليونانية عن تاريخ مصر في ثلاثة مجلدات لم يصلنا منه سوى شذرات. «م».



طال انتظاره. ولقد كان من حق الشعوب الأخرى عصرئذ أن تقول بينها وبين نفسها: «إن اليهود لعلى حقّ. فهم فعلاً المصطفون من الله». ولكن «الفداء»[٤] أحدث، على العكس من ذلك، لدى جميع الشعوب ردة وانتعاشاً للكراهية والحقد على اليهود، وما فاز هؤلاء الأخيرون بأي مكسب من هذا الاصطفاء الإلهي الثاني لأنهم لم يعترفوا بـ «الفادي».

استناداً إلى ما تقدَّم، يسعنا إذاً أن نؤكد أن موسى أسبغ على الشعب اليهودي الطابع الذي ميّزه، إلى الأبد، عن الشعوب الأخرى. فقد وهبه ثقة متعاظمة بذاته إذ أكّد له أنه الشعب المختار، وأعلن أنه مبارك، وألزمه بتحاشي الشعوب الأخرى ومجانبتها. ونحن لا نرمي من وراء ذلك إلى القول إن الشعوب الأخرى كانت تعوزها الثقة بذاتها. كلا، فقد كانت كل أمة مفعمة، كحالها اليوم، بالشعور بتفوّقها. بيد أن عزة نفس اليهود وجدت، بفضل موسى، رفداً وتعزيزاً دينياً، فغدت عنصراً من عناصر عقيدتهم. وبحكم ارتباطهم الوثيق بإلههم، قاسموه عظمته. والحال أننا نعلم أنه تستتر، وراء الإله الذي اصطفى اليهود وحرَّرهم من مصر، شخصية موسى الذي فعل ذلك زاعماً أنه إنما فعله باسم الرب. ولهذا كان من حقنا أن نجرؤ على القول إن الرجل موسى وحده هو الذي خلق اليهود. فهذا الشعب لا يدين له بإصراره على الاستمرار في الحياة فحسب، بل يدين له أيضاً بقسم كبير من الضغينة التي أجّج نارها ولا يزال يؤجّجها إلى اليوم في نفوس الآخرين.

٤ ـ أي افتداء المسيح للبشر وخلاصهم على يده كما ترى المسيحية. «م».


مكتبة
الفكر الجديد

(٢)

الرجل العظيم

كيف يمكن لنا أن نتصور أن رجلاً فرداً استطاع أن ينجز مثل تلك المهمة الخارقة حين جعل من جملة من الأسر والأفراد المتباينين شعباً واحداً، وحدَّد لألوف السنين قدر هذا الشعب ومصيره؟ أليست مثل هذه الفرضية بمثابة نكوص نحو طريقة في التفكير تولدت عنها أساطير الخالقين وعبادة الأبطال في أزمنة لم يكن فيها التأريخ سوى سرد لحياة بعض الأفراد من العواهل والفاتحين وإشادة بمفاخرهم؟ إننا نجنح حالياً إلى إرجاع الوقائع التاريخية الإنسانية إلى علل أكثر استتاراً، إلى علل عامة ولاشخصية، وإلى التأثير الحاسم للعوامل الاقتصادية، وإلى التغيرات الطارئة على أنماط التغذية، وإلى التقدم في استخدام الآلات والأجهزة، وإلى الهجرات الناجمة عن تكاثر السكان، وإلى تنوّع المناخ. أما الأفراد فما عادوا بالتالي يلعبون من دور سوى أن يكونوا ممثلين وناطقين بلسان الصبوات الجماعية التي لا مندوحة من أن تعبِّر عن نفسها في هذا أو ذاك من الناس بلا تعيين.

إن وجهات النظر هذه مشروعة تماماً، لكنها تتيح لنا المناسبة للتذكير بوجود تفاوت كبير بين مسلك جهازنا التفكيري وبين نظام الكون الذي يسعى فكرنا إلى فهمه واستيعابه. والحقيقة أن حاجتنا الماسة إلى السببية يكفيها أن تجد لكل ظاهرة علة أو سبباً **أوحد** قابلاً لأن يقام عليه البرهان. ولكن من نادر الأحوال أن توجد مثل هذه الحالة في الواقع الخارجي، هذا إن لم يكن العكس هو الصحيح، إذ الظاهر أن كل حدث يتحدد بعوامل متضافرة عدة ويتولد عن أسباب عديدة وعن علل شتى ولكن متحدة الاتجاه. وإزاء ما ينتابنا من ذعر أمام تعقيد الوقائع البالغ وتشابكها الشديد، نرانا ننحاز في أبحاثنا إلى جانب سلسلة من الأحداث



ضد سلسلة أخرى، فنقيم تعارضات وتناقضات لا وجود لها ولم تبتدع إلا عن طريق حذف علاقات أوسع نطاقاً وأرحب مدى(٥).

وعليه، إذا ما وجدنا، عند دراستنا حالةً من الحالات الخاصة، الدليل على الدور الحاسم الذي تلعبه شخصية كبيرة، فلا داعي لأن ينحي علينا وجداننا باللائمة لاستهانتنا على هذا النحو بأهمية المذهب القائل بالعوامل العامة واللاشخصية. وثمة مجال من حيث المبدأ ـ وهذه حقيقة مؤكدة ـ لاعتماد هاتين الطريقتين في الرؤية. أما فيما يتعلق بنشأة التوحيد فلا مجال ـ هذا صحيح ـ لأن نكتشف عاملاً خارجياً آخر غير العامل الذي سبق لنا أن أتينا بذكره، وهو أن هذا التطور مرتبط بالصلات الوثيقة التي انعقدت بين أمم شتى، ومرتبط كذلك بتكوين إمبراطورية كبرى.

لهذا نحفظ لـ «الرجل العظيم» مكانه في سلسلة العلل المحدِّدة، أو بالأحرى في شبكتها. ولكن ربما قد يكون من غير المجدي أن نتساءل عن الشروط التي يتم فيها منح هذا اللقب الفخري. ولا مناص من أن تأخذنا الدهشة حين نلاحظ أنه ليس من اليسير الإجابة عن هذا السؤال. هل سنقول إننا ننعت بالعظمة الرجل الذي نقدِّر رفيع التقدير خصاله وسجاياه؟ إن ذلك لن يكون صحيحاً من وجهات نظر شتى. فالجمال على سبيل المثال، وكذلك القوة العضلية، مهما كان مرغوباً فيهما، لا يقلدان صاحبهما البتة الحقّ في أن يعدّه الناس «رجلاً عظيماً». قد يكون المقصود إذاً، في أرجح الظن، الصفات والسجايا الروحية، والمزايا النفسية أو العقلية. ولكن لنلاحظ مع ذلك أن الرجل الذي يتمتع بموهبة خارقة للمألوف في ميدان بعينه ليس بالضرورة، وبحكم ذلك، رجلاً عظيماً. ومثل هذا اللقب لن ننعِم به على أستاذ في لعبة الشطرنج ولا على عازف بارع، كما أنه ليس هناك ما يستوجب أن يطلق على فنان مرموق أو عالم بارز. بل نحن نكتفي

٥ ـ لكنني أحتجّ على سوء الفهم الذي يقوّلني بأن العالم معقَّد إلى درجة يمسي معها كل تفسير وأي تفسير منطوياً بالضرورة على ذرة ما من الحقيقة. كلا، لقد تمسَّك ذهننا بحرية اختراع صلات وعلاقات ليس لها من معادل البتة في الواقع الفعلي، وهو يعلّق بالطبع أهمية كبرى على هذه الملَكة، فيجعل منها، في ميدان العلوم كما غير العلوم، أداة عميمة النفع.



في مثل هذه الحال بالقول بأن الشخص المشار إليه شاعر كبير، أو رسام كبير، أو عالم رياضيات كبير، أو عالم فيزياء كبير، له فضل الريادة في هذا المضمار أو ذاك، بيد أننا نتردد في وصفه بأنه رجل عظيم. وحين نصرح، على سبيل المثال، بأن غوته أو ليوناردو دافنشي أو بتهوفن هم من عظماء الرجال، فإن ما يحفزنا على مثل هذا التصريح يتخطى حدود الإعجاب المحض بإبداعاتهم وروائعهم. ولولا توفر هذه الأمثلة، لكنا جنحنا إلى الاعتقاد بأن لقب «الرجل العظيم» وقف، في المقام الأول، على الرجال العمليين الذين تميَّزوا بنشاط جمّ: الفاتحين، والقواد، والزعماء، وذلك بحكم عظمة أفعالهم وقوة تأثيرهم. لكن هذا بدوره لا يبدو لنا مقنعاً بما فيه الكفاية، وقد تنقضه اللعنات والإدانات الصادرة بحقِّ العديد من الشخصيات السافلة الساقطة التي لا مجال للمماراة مع ذلك في تأثيرها على المعاصرين لها ثم على الأجيال التالية. كذلك إن النجاح لا يصلح بدوره لأن يكون معياراً ومقياساً، لأننا نذكر ـ ولا بدّ ـ أن العديد من عظام الرجال لم تتوَّج هاماتهم بأكاليل الظفر بل قضوا نحبهم في الضنك والبؤس.

هكذا نجد أنفسنا منقادين إلى الافتراض، ولو بصورة مؤقتة، بأنه لا جدوى ولا نفع من تحديد دقيق لمفهوم «الرجل العظيم». ولنكتفِ بأن نرى في هذا التعبير وصفاً مطاطياً واعتباطياً بعض الشيء لتفتُّح خارق للمألوف لبعض الخصال والسجايا الإنسانية لدى بعض الأفراد. وبهذا الفهم نكون قد اقتربنا من المعنى الأصلي لكلمة «العظَمة». ولنأخذ بعين الاعتبار أيضاً أن ما يحظى باهتمامنا ليس الرجل العظيم في حدّ ذاته بقدر ما أنه التأثير الذي يمارسه على سائر البشر. ولكن لنختتم هذه المناقشة التي تهدِّد بأن تبعدنا عن هدفنا.

لا مفرّ إذاً من التسليم بأن الرجل العظيم يمارس تأثيره على معاصريه بطريقتين مختلفتين: بشخصيته وبالفكرة التي يحامي عنها. وهذه الفكرة إما أن تتمحور حول أمنية قديمة من أماني الجماهير، وإما أن تعيّن لهذه الجماهير هدفاً جديداً، وإما أخيراً أن تجتذبها إلى مدارها بكيفية أخرى أيضاً. وفي بعض الأحيان، وفي الأحوال الأكثر بدائية، لا يكون من تأثير إلا للشخصية وحدها، أما الفكرة فلا يكون لها سوى دور ثانوي محض. أما السبب الذي يتيح للرجل العظيم أن



يتحلى بكل هذه الأهمية فليس يغيب عنا لحظة واحدة. فنحن نعلم أن غالبية البشر تشعر بحاجة ماسة آسرة إلى سلطة تتولّه بها، وتبدي لها ضروب الإعجاب، وتطأطئ الرأس أمامها، وتبيح لها أن تسيطر عليها، بله أن تسيء معاملتها وتسومها خسفاً. وقد أبان لنا علم نفس الفرد ما مصدر هذه الحاجة الجماعية إلى السلطة: فهي وليدة الحنين إلى الأب، ذلك الحنين الذي يعمر فؤاد كل واحد منا منذ نعومة أظفارنا؛ وليدة الحنين إلى ذلك الأب الذي يتباهى بطل الأسطورة بأنه قهره وتفوّق عليه. وإننا لنستشفّ أن جميع السمات والخصال التي يحلو لنا أن نسبغها على الرجل العظيم هي سمات وخصال أبوية ، وأنه في هذا التشابه على وجه التحديد تكمن ماهية الرجل العظيم التي خاب مسعانا في تحديدها. فالصورة الأبوية هي مزيج من صلابة الأفكار وقوة الإرادة وحزم الأفعال، وهي على الأخص مزيج من ثقة المرء بنفسه ويقينه الإلهي بأنه دوماً وأبداً على حقّ، ذلك اليقين الذي قد يشطّ ويتطرف أحياناً فلا يعود يشوبه شكّ أو تردد. وفي الوقت الذي نجد فيه أنفسنا مكرهين على أن نعجب بالرجل العظيم، بل أن نضع فيه أحياناً ثقتنا كاملة، لا نستطيع أن نمسك عن خشيته والخوف منه. ولقد كان من المفروض أن تهدينا اللفظة نفسها إلى سواء السبيل. فمنذا الذي يمكن، بالفعل، أن يبدو «عظيماً» في نظر الطفل إن لم يكن الأب!

لا مجال للشك البتة في أن الصورة الأبوية الجليلة المهيبة هي التي تعطفت، في شخص موسى، فأكدت للبؤساء والأقنان اليهود بأنهم أبناء الأب الأثيرون. ولكم كان عظيماً، ولا ريب، الإغراء الذي مارسته عليهم فكرة إله واحد، أوحد، أزلي، كلي القدرة، تنازل، بالرغم من وضاعة شروط حياتهم، فعقد معهم حلفاً، واعداً إياهم بشمولهم بعطفه والسهر عليهم شريطة أن يتعبدوا له! وأرجح الظن أنه كان من العسير عليهم أن يفصلوا صورة الرجل موسى عن صورة إلهه. ولقد كان حدسهم هذا صحيحاً، لأن موسى نسب، في أرجح الظن، بعضاً من سمات خُلقه وطبعه إلى الرب: سرعة الغضب وقسوة القلب على سبيل المثال. وحين قتل اليهود رجلهم العظيم، كانوا يكررون في الواقع جريمة كانت، في

الأزمنة البدائية، شريعة موجَّهة ضد الملك الإلهي، وهي عين الجريمة التي رأينا أن نموذجها الأصلي الأول يعود إلى حقبة أقدم أيضاً[٦].

ولئن أخذ وجه الرجل العظيم على هذا النحو قسمات وجه إلهي، فعلينا أن نتذكر من جهة ثانية أن الأب كان، هو الآخر، في يوم من الأيام طفلاً. ولقد سبق لنا أن قلنا إن الفكرة الدينية العظيمة التي جعل الرجل موسى من نفسه داعيتها وراعيها لم تكن فكرته، وإنما اقتبسها من مليكه أخناتون. وربما كان هذا الأخير، الذي قام البرهان الساطع على عظمته بوصفه مؤسس ديانة، قد امتثل لإيحاءات انتقلت إليه، عن طريق أمه أو عن أي طريق آخر، من آسيا الدانية أو النائية.

لا يسعنا أن نتابع إلى أبعد من ذلك ترابط الوقائع وتسلسلها، ولكن إذا كانت تلك هي فعلاً البدايات الأولى، تكون فكرة التوحيد قد ارتدّت إلى موطنها الأصلي كما ترتدّ القذيفة التي لم تصب هدفها إلى مطلقها. وعليه، يبدو أنه من غير المجدي أن نسعى إلى التحقق من مقدار ما يسهم به فرد من الأفراد في الترويج لفكرة من الأفكار وفي ذيوعها. ومن البدهي أن يكون العديد من الناس قد شاركوا في ذلك وأضافوا مساهماتهم. ثم إننا سنقترف خطأً فادحاً لو أوقفنا عند موسى سلسلة المسبَّبات والمسبِّبات وغضضنا الطرف عن إنجازات من أعقبوه وتابعوا عمله. إن البذرة الأولى للتوحيد لم تثمر في مصر، ولكن الشيء نفسه كان يمكن أن يحدث في إسرائيل بعد أن نفض الشعب عن كاهله نير ديانة طاغية مرهِقة. بيد أن الشعب اليهودي كان ينجب على الدوام من صلبه رجالاً يبثّون الحياة من جديد في المأثور الذي هزل ووهن، ويجدِّدون ما كان صدر عن موسى من تعنيف وتقريع ووعيد، ولا يألون في ذلك جهداً إلى أن تدبّ الحياة ثانية في المعتقدات الآفلة. وبعد جهود متواصلة على مدى قرون وقرون، وبعد إصلاحين كبيرين، تمّ الأول قبل النفي إلى بابل والثاني بعده[٧]، تحقق تحول الإله الإثني يهوه، فصار هو الرب الذي كان موسى قد فرض عبادته على اليهود.

---

٦ ـ راجع فريزر، المصدر الآنف الذكر.

٧ ـ هما الإصلاحان اللذان قاد أولهما قبل المنفى البابلي عزرا، وبعده إشعيا. «م».



وخير دليل على وجود استعدادات نفسية خاصة لدى اليهود ظهور عدد كبير من الأشخاص، وسط تلك الجماعة التي قُيِّض لها أن تصير هي الشعب اليهودي، ممن أبدوا استعداداً لتحمل إكراهات الديانة الموسوية لا لغرض إلا ليكونوا هم شعب الله المختار وليحصلوا، ربما، على مزيد من المكاسب المماثلة.



(٣)

التقدم في حياة الروح والفكر

بديهي أنه لا يكفي، للاستمرار في ممارسة مثل هذا التأثير النفسي الدائم على شعب من الشعوب، أن يؤكَّد له ويُكرر التوكيد بأن الله قد اصطفاه دون غيره من الشعوب. إنما ينبغي أيضاً البرهان له، وبصورة ما من الصور، على هذا الاصطفاء إذا ما أريد له أن يصدِّق ذلك وأن يستخلص النتائج من تصديقه هذا. ولقد قام «الخروج» من مصر مقام ذلك البرهان على ديانة موسى. وما كان الرب أو موسى الناطق باسمه ليكلّا من التنويه بهذه العلامة من علامات الإيثار والمحاباة. وإنما احتفالاً بهذا الحدث وتخليداً له تمَّ تأسيس عيد الفصح، أو أُعيد بالأحرى تأسيس عيد عريق في القدم لتضمينه تلك الذكرى. ولكن المسألة كانت أمست بالفعل مجرد ذكرى، وبات «الخروج» نفسه ينتمي إلى ماض قصيّ غائم المعالم. والحقيقة أن البراهين على وجود المحاباة الإلهية كانت قد أُضحت نادرة للغاية في العصر الذي يحظى باهتمامنا هنا، وباتت الأحداث تشير بالأحرى إلى زوال الحظوة. (ولقد كان من عادة الشعوب البدائية أن تخلع آلهتها، بل أن تعاقبها، متى ما امتنعت هذه الآلهة عن المنّ عليها بالنصر والسعادة والرفاه. كما كان الملوك يعاملون، على مرّ العصور، نفس معاملة الآلهة. وفي هذا دليل آخر على وجود وحدة هوية قديمة وأصل مشترك بين الآلهة والملوك. وتطرد الشعوب الحديثة بدورها ملوكها متى ما كبَت عظمة عهودهم وحلّ بها الأفول بنتيجة الهزائم التي يترتب عليها ضياع الأراضي والأملاك. إذاً، ما الذي حمل شعب إسرائيل في ذلك الزمن على الاستمرار في تقديم ضروب الطاعة لإلهه الذي عامله ببالغ الشدة والقسوة؟ إن هذه لمعضلة



نجد أنفسنا مكرهين على أن ندعها بلا حلّ في الوقت الحاضر.

كل ما تقدَّم يحفزنا على البحث والتنقيب عما إذا لم تكن ديانة موسى قد وهبت الشعب شيئاً آخر غير ازدياد ثقته بنفسه من خلال شعوره بأنه الأثير والمصطفى لدى الرب. وهذا الشيء الآخر تسهل في الحقيقة إماطة اللثام عنه: فديانة اليهود أعطتهم فكرة أعظم وأجل شأناً عن الألوهية، أو بتعبير أدق أعطتهم فكرة إله أكبر وأعظم، وكل من كان يؤمن بهذا الإله كان لا بدّ، بصورة من الصور، أن يشاطره عظمته، وبذلك كان من المحتمل أن يعلو شأناً ويسمو مقاماً. وهذا أمر سيثير، ولا بدّ، دهشة المنكرين والمتشككين، ولكننا قد نساعدهم على فهم هذا الشعور إذا ما أجرينا مقارنة: لنأخذ على سبيل المثال واحداً من الرعايا البريطانيين، ولنفترض أن ثورة ما قد اندلعت في البلد الأجنبي الذي يقيم فيه. إن هذا الرجل لن ينتابه القلق، خلافاً لأي أجنبي من رعايا دولة صغيرة في البرّ الأوروبي. وهذا لأن الرعية البريطاني يعلم أنه لو مُسَّت شعرة واحدة من شعر رأسه، لأرسلت حكومته سفينة حربية. ولا يجهل مثيرو الفتنة بدورهم هذه الحقيقة. وبالمقابل، إن الدولة الصغيرة المشار إليها لا تمتلك أي سفينة حربية. ولا شك في أن الرعية البريطاني فخور بقوة إمبراطوريته ولكن فخره هذا ناجم أيضاً عن شعور بالأمان، عن الطمأنينة إلى حماية يتمتع بها كل رعية من رعايا المملكة المتحدة. وهذا ينطبق أيضاً، في أرجح الظن، على المرء حين يتصور إلهاً ذا قدرة وعزة. وبما أن الإنسان يصعب عليه أن يدَّعي أنه يساعد الله في تدبيره شؤون العالم، فإن الافتخار بعظمة هذا الإله يترافق بداهة بشعور ذلك الإنسان عينه بأنه كان موضوع «اصطفاء».

إن واحدة من الشرائع الموسوية لها من الأهمية أكثر مما يعزى إليها عادة للوهلة الأولى: أعني بها حظر تصوير الله وتشخيصه، أي إلزام الأتباع بعبادة إله غير منظور. وإني لأتكهن بأن موسى كان أكثر تشدداً وتصلباً، بصدد هذه النقطة، مما فرضته ديانة آتون. ولعله لم يكن له من قصد غير أن يكون منطقياً مع نفسه، لأن إلهه لا وجه له ولا اسم. ولعله كان يرمي من وراء ذلك إلى إقرار إجراء جديد من إجراءات الحماية ضد الممارسات السحرية اللامشروعة.

ولكن مهما تكن الأسباب، فإن ذلك الحظر قد ترتّبت عليه، بمجرد أن فُرض وأُحترم، نتائج خطيرة تمثَّلت بتراجع الإدراك الحسي لصالح تصورات يمكن أن نصفها بأنها مجردة، وبانتصار حياة الروح على حياة الحواس، أو بتعبير أدق العزوف عن الدوافع الغريزية مع كل ما يترتب على هذا العزوف من وجهة النظر النفسية.

وحتى نجعل ما لا يبدو مقنعاً للوهلة الأولى أصدق احتمالاً وأقرب إلى المعقولية، فلنستشهد ببعض ظاهرات ذات طابع مماثل برزت إلى النور مع مسيرة الحضارة الإنسانية وتطورها. إن أقدم هذه الظاهرات، وربما أهمّها، تضيع في دياجير العصور السحيقة، ومع ذلك نلفاها تجبرنا بنتائجها المدهشة على التسليم بواقعيتها. فنحن نلقى لدى الأطفال ولدى الراشدين المعصوبين، كما لدى البدائيين، الظاهرة النفسية التي أطلقنا عليها اسم «الإيمان بكلية قدرة الأفكار». وفي رأينا أن هذه الظاهرة هي في كنهها تهويل من شأن التأثير الذي يمكن لأفعالنا النفسية ـ هنا الأفعال العقلية ـ أن تمارسه على العالم الخارجي من خلال تغييره. فالسحر، وهو سلَف علمنا التقني، قائم برمّته على ذلك الإيمان. وكل سحر الكلمات ينبع بدوره من هذا الاعتقاد بكلية قدرة الفكر ومن اليقين الراسخ بأن معرفة اسم من الأسماء أو النطق به تترتب عليهما قدرة ما. ولنا أن نفترض هنا أن «كلية قدرة الأفكار» تعبِّر عن الكبرياء التي استشعرها بنو الإنسان على إثر تطور اللغة، هذا التطور الذي انجلى عن تقدم خارق للمألوف في الأنشطة الفكرية. فيومئذ بدأ عهد الملكوت الجديد للطاقة الذهنية، فسادت التصورات والتذكرات والمحاكمات العقلية بالتعارض مع الأنشطة النفسية الدنيا المرتبطة بالإدراكات المباشرة للأعضاء الحسية. ولقد كانت هذه ، بلا ريب، واحدة من أهم المراحل على طريق سيرورة تأنسن الإنسان.

يأخذ التطور اللاحق، بعد ذلك، شكلاً أكثر عيانية. فتحت تأثير ظروف خارجية لسنا مطالبين بأن ندرسها هنا، وهي بالأصل غير معروفة كلها، حلَّ تنظيم أبوي للمجتمع محلَّ التنظيم الأمومي، وهذا ما أحدث انقلاباً هائلاً في القوانين السارية المفعول يومئذ. ويخيَّل إلينا أننا نستشفّ صدى هذا الانقلاب



في **أورستيات** إسخيلوس[٨]. ولكن لهذا الانقلاب، لهذا الانتقال من الأم إلى الأب، دلالة أخرى أيضاً: فهو بمثابة علامة انتصار لحياة الذهن على حياة الحواس، وبالتالي علامة تقدم على درب الحضارة. وبالفعل، إن الأمومة تَثْبُت بشهادة الحواس، في حين أن الأبوة صدفة، وهي تبنى على فرض وعلى استنباط. وهكذا كان تقديم العملية التفكيرية على الإدراك الحسي تطوراً ثراً بالنتائج.

بين هاتين الواقعتين التي أتينا بذكرهما حدثت ذات يوم واقعة ثالثة تمتّ بصلة قربى أدنى إلى الواقعة التي كنا درسناها في تاريخ الأديان. فقد وجد الإنسان نفسه منقاداً إلى الاعتراف بوجود قوى «روحية»، أي قوى لا يمكن للحواس، وعلى الأخصّ البصر، أن تدركها، مع أن لها مفاعيل لا يمكن نكرانها، بل ذات قوة بالغة. وإذا ما جاز لنا أن نثق بشهادة اللغة نجد أن الهواء المتحرك هو الذي قدّم النموذج الأول للروحانية، وذلك ما دامت الروح تستعير اسمها من نفحة الهواء (Animus، Spiritus، وبالعبرية Ruache نَفَس)[٩]. وهذا ما أدى إلى اكتشاف فكرة النفْس، كمبدأ روحي في الفرد. وقد اهتدت الملاحظة إلى أن الهواء المتحرك يتحكم بتنفُّس الإنسان الذي لا يتوقف إلا ساعة موته. وإلى اليوم لا نزال نقول عن المحتضر إنه أسلم الروح. هكذا انفتح الإنسان على مملكة الأرواح، فصار على أتمّ استعداد ليعزو النفس التي اكتشفها فيه إلى الطبيعة بجملتها. وهكذا أيضاً نُفخت الروح في الكون بأسره. ولقد كابد العلم، الذي رأى النور في زمن متأخر جداً، مشقة كبيرة لينتزع من هذه الروح ملكية جزء من العالم، وهي مهمة لم ينجزها بتمامها حتى يومنا الحاضر.

لقد رُفع الله، بفضل التحظير الموسوي، إلى درجة من الروحانية أعلى،

---

٨ ـ **الأورستيات**: ثلاثية تراجيدية يدور موضوعها حول مغامرات أورست. وهي من تأليف إسخيلوس، ثاني كبار شعراء اليونان بعد سوفوكليس (نحو ٥٢٥ ـ ٤٩٥ ق.م). «م».

٩ ـ والصلة في العربية أوضح وأبرز أيضاً بين الرُوح والرَوح والريح وبين النشمة والنَسَمة والنسيم، وأخيراً بين النفْس والنفَس. «م».



وانفتح الباب على مصراعيه أمام التعديلات الجديدة التي ستطرأ على مفهوم الألوهية والتي سنتكلم عنها فيما بعد. أما الآن فلنصبّ اهتمامنا على نتيجة أخرى من نتائج ذلك التحظير. فكل تقدم في مدارج الحياة الروحية تترتب عليه زيادة ثقة الأفراد بأنفسهم، ويجعلهم أميل إلى الكبرياء والصلف، إلى أن ينتهي بهم الأمر إلى الاعتقاد بأنهم أسمى وأرفع شأناً من أولئك الذي لا يزالون يرزحون تحت نير الحياة الحسية. ونحن نعلم أن موسى رسَّخ في أذهان اليهود عزّة الإيمان بأنهم شعب مختار. وبفضل تجريد الله من الصفة المادية انضافت جوهرة جديدة أخرى إلى كنوز هذا الشعب السرية. فاليهود ما ونوا يعيرون الأمور الروحية عظيم الاهتمام، وقد علمتهم النكبات السياسية التي نزلت بأمتهم كيف يقدِّرون الثروة الوحيدة المتبقية لهم، أعني كتابهم المقدس، حقّ قدرها. فغبّ دمار هيكل أورشليم على يد تيطوس[١٠] مباشرة، طلب الحاخام يوحانان بن زكاي[١١] الأذن بالسماح له بافتتاح أول مدرسة لتدريس التوراة في يبنة[١٢]. ومنذ ذلك اليوم فصاعداً باتت الكتب المقدسة ودراستها وما تستدعيه من اهتمام روحي وفكري هي الحائل بين هذا الشعب المشتَّت وبين الانحلال والذوبان.

إن جميع هذه الوقائع معروفة ومعترف بها من قبل الجميع. وكل ما سأضيفه هو أن هذا التطور المميِّز للكينونة اليهودية يرجع إلى الحظر الموسوي لعبادة الله في شكل منظور.

والأولوية التي أعطيت للصبوات الروحية في حياة الشعب اليهودي، على امتداد ما يناهز ألفي عام، ترتبت عليها بالبداهة بعض النتائج. فقد تسببت في

١٠ ـ تيطوس: أمبراطور روماني فتح أورشليم عام ٧٠ بعد تمردها على روما. «م».

١١ ـ يوحانان بن زكاي: حكيم يهودي من القرن الأول الميلادي من فرقة الفرِّيسيين. شهد سقوط أورشليم ودمار هيكلها على يد جيش تيطوس الروماني. درَّس في القدس والجليل وخاض السجال ضد الصدوقيين. «م».

١٢ ـ يبنة: بلدة فلسطينية في قضاء الرملة يعود تاريخ إنشائها إلى القرن ١٢ ق.م. عُرفت في العهد الروماني باسم لمنيا، وإليها نُقل، بعد سقوط أورشليم، مركز مجلس الحكماء الواحد والسبعين. ودعاها العرب يبنا. أما في النص التوراتي فاسمها يبنة. «م».



تلطيف حدة القسوة والعنف اللذين نصادفهما عادة حيثما يكون تطور الرياضية البدنية قد أصبح مثلاً أعلى شعبياً. فاليهود لم يؤذن لهم ببلوغ ذلك التناسق الذي حققه الإغريق بين الأنشطة الروحية والجسمانية. وقد ذهب اختيارهم، في هذا التنازع، إلى ما هو أجلّ شأناً وأسمى قيمة.

(٤)

العزوف عن الدوافع الغريزية

قد لا نفهم، للوهلة الأولى، لماذا يؤدي كل تقدم في حياة الروح وكل تراجع في الحياة الحسّية إلى تعزيز وعي الأفراد بأنفسهم ووعي الأمم بنفسها على حد سواء. ويبدو أن هذه الواقعة تفترض سلفاً سلَّماً معيَّناً من القيم، وكذلك وجود شخص آخر أو سلطة أخرى يكونان قيّمين على سلَّم القيم هذا. ولنتناول بالدرس، تسهيلاً للفهم، حالة مشابهة من حالات علم نفس الفرد، حالة باتت مفهومة لنا اليوم على خير وجه.

حين يحاول الهذا أن يفرض على كائن بشري مطلباً غريزياً من طبيعة إيروسية[١٣] أو عدوانية، فإن ردّ الفعل الأكثر بساطة أو الأكثر طبيعية للأنا، سيد الجهازين التفكيري والعضلي، هو أن يلبي ذلك المطلب بفعل من الأفعال. هذه التلبية الغريزية يستشعرها الأنا متعة ولذة، في حين أن عدم التلبية سيولِّد لديه بلا مراء الكرب والكدر. ولكن قد يحدث أن ينكص الأنا عن هذه التلبية بسبب عائق من العوائق الخارجية، كأن يدرك أن الفعل المشار إليه سينجم عنه خطر جسيم عليه. والنكوص عن تلبية ما أو عن دافع غريزي ما تحت ضغط عوائق خارجية، وانصياعاً، كما قلنا، لمبدأ الواقع، ليس بحال من الأحوال بالأمر المحبَّب إلى النفس. وقد يتسبب في توتر وكدر دائمين إذا تعذّر إحداث انخفاض في القوة الغريزية عن طريق إزاحة للطاقة باتجاه آخر. بيد أن العزوف عن الدافع الغريزي قد يمكن أيضاً الوصول اليه تحت ضغط دوافع أخرى، دوافع يمكننا بحقّ

١٣ - Erotique: نسبة إلى إيروس، إله العشق عند الإغريق. ومقابله بالعربية مطابق حرفياً. «م».



أن نصفها بأنها **داخلية**. ففي أثناء تطور الفرد يجري استبطان شطر من القوى الكابحة الفاعلة في العالم الخارجي، وتتشكل بالتالي في الأنا سلطة معارضة لباقي القوى، تراقب وتنقد وتحظر. هذه السلطة هي التي نطلق عليها اسم **الأنا الأعلى**. وابتداء من هذه اللحظة يغدو الأنا مكرهاً، قبل الإقدام على الإشباع الغريزي المطلوب من الهذا ، على أن يحسب حساباً لا للأخطار الخارجية فحسب، بل أيضاً لمتطلبات الأنا الأعلى، وبذلك تتضاعف حوافزه إلى النكوص عن الإشباع الغريزي. ولكن بينما لا ينجم عن النكوص الراجع إلى أسباب خارجية سوى كدر وتنغيص، يكون للنكوص الناشئ عن أسباب داخلية، انصياعاً لمتطلبات الأنا الأعلى، مفعول اقتصادي مغاير. فإلى جانب الكدر المحتّم المشار إليه، يضمن الأنا لنفسه ربحاً وكسباً في اللذة، نوعاً من إشباع تعويضي. ذلك أنه يستشعر نشوة وحماسة، ويعدّ إنكاره للدافع الغريزي عملاً من الأعمال التي تستأهل التقدير. ويخيَّل إلينا أننا بتنا نفهم طريقة عمل هذه الآلية: فالأنا الأعلى هو وارث الأهل و(المربِّين) الذين راقبوا أفعال الفرد وحركاته في السنوات الأولى من حياته، وهو كذلك ممثِّلهم. ويستمر الأنا الأعلى في أداء وظائف هؤلاء الأهل والمربين، من دون أن يغيّر فيها شيئاً تقريباً، فلا يني يضع الأنا تحت وصايته ممارساً عليه ضغطاً دائباً دائماً. ويظل الهمّ الأول للأنا، كما في أيام الطفولة، ألا يخسر محبة ذلك المعلم الذي إذا ما أثنى عليه أُفعم قلبه طمأنينة ورضى، وإذا ما أنحى عليه باللائمة والتقريع أنّبه ضميره وبكّته. وحين يضحِّي الأنا بإشباع غريزي ما على مذبح الأنا الأعلى، فإنه ينتظر منه بالمقابل، وعلى سبيل المكافأة، المزيد من الحب. وشعور الأنا بأنه استحق هذا الحب عن جدارة يتحول إلى اعتزاز وافتخار. ولا بدّ أن العلاقة بين الخوف من ألا يعود الأنا محبوباً وبين المطالب الغريزية كانت هي هي في زمن لم يكن قد جرى فيه بعدُ استبطان السلطة كأنا أعلى. ولقد كان شعور بالأمان والرضى يخالج المرء في كل مرة يعدِل فيها، بدافع الحب البنوي، عن إشباع دافع من الدوافع الغريزية. ولم يكن في الإمكان أن يكتسب هذا الشعور المفعِم للنفس طابعه النرجسي المحض إلا يوم تصبح السلطة نفسها جزءاً من الأنا.

ولكن هل في وسع هذا التفسير للكيفية التي يتحول بها العزوف عن الدافع الغريزي والنكوص عن إشباعه إلى حبور ورضى أن يسلط بعض الضوء على الظاهرة التي نودّ أن ندرسها، أي على زيادة الثقة بالنفس بمواكبة التقدم في حياة الروح؟ الظاهر أن المكسب سيكون زهيداً، لأن الظروف تختلف اختلافاً بيّناً. فلا دخل هنا للعزوف عن الدافع الغريزي والنكوص عن إشباعه، ولا وجود لشخص سامٍ أو سلطة عليا تتم التضحية برسمهما. وإزاء النقطة الأخيرة لا نملك إلا أن نقفَ مترددين قليلاً. وبوسعنا أن نقول إن: الرجل العظيم هو بالضبط تلك السلطة التي يندفع الناس إلى العمل حباً بها. ولما كان الرجل العظيم يمارس هو نفسه سلطته بفضل مشابهته للأب، فلا داعي لأن تأخذنا الدهشة حين نراه يؤدي، في علم نفس الجموع، دور الأنا الأعلى. وهذه الملاحظة تحتفظ، ولا بدّ، بكامل قيمتها بالنسبة إلى الرجل موسى في علاقاته مع الشعب اليهودي. بيد أن المماثلة لا تستقيم بصدد النقطة الأولى. فما معنى التقدم على طريق حياة الروح وحياة الفكر إن لم يكن مؤداه تقديم الذكريات والاستدلالات والاستنباطات وما سواها من العمليات الفكرية التي تعدّ عمليات متفوقة، عليا، على الإدراكات الحسية المباشرة ، وإنزال هذه الأخيرة إلى مرتبة دنيا؟ ومن علائم هذا التقدم، على سبيل المثال، الإقرار بأن الأبوة أهمّ من الأمومة وإن تكن الحواس عاجزة عن إدراكها كما تدرك الأمومة. لهذا على وجه التحديد يحمل الابن اسم أبيه ويرثه عنه. ومن علائم التقدم أيضاً المجاهرة بأن الرب إلهنا هو الأعظم والأقوى بالرغم من أنه لامنظور، مثله مثل ريح العاصفة أو مثل النفس والروح. ولكن النكوص عن إشباع مطلب غريزي ذي طابع جنسي أو عدواني يبدو بالمقابل مختلفاً كل الاختلاف في كنهه وطبيعته. ففي العديد من مظاهر تقدم حياة الروح، كانتصار القانون الأبوي على سبيل المثال، يستحيل تحديد السلطة التي تضع المعيار لما ينبغي أن يُعتبر هو الأجلّ شأناً والأعظم أهمية. فهذه السلطة لا يمكن أن تكون هي السلطة الأبوية، لأن الأب لم يتقلدها إلا بفضل ذلك التقدم. لا مندوحة إذاً من الاكتفاء بملاحظة الظاهرة وتسجيلها، وأعني بهذه الظاهرة تغلب حياة الروح بالتدريج على الحياة الحسية في مجرى تطور البشرية، وما يتولد عن هذا التقدم



من شعور بالكبرياء والفخر والرضى عن النفس لدى البشر. ولكننا نجهل علة وضع الأشياء هذا. وليس هذا فحسب، بل إن ظاهرة الإيمان الانفعالية الغامضة تتغلب، في يوم من الأيام، حتى على الحياة الروحية نفسها. ذلك هو فحوى القولة المشهورة Credo quia absurdum[١٤]، علماً بأن من وصل به الأمر إلى تبني هذه القولة يعتبر ذلك تجلية رائعة. ولعل ثمة شيئاً آخر هو ما يؤلف العنصر المشترك بين جميع هذه المواقف السيكولوجية. فربما كان الإنسان لا يضفي قيمة عليا إلا على ما يشقّ عليه الوصول إليه، وربما كان مردّ كبريائه وافتخاره إلى نزعة نرجسية، يزيد في حجمها وعي الصعوبة التي أمكن له تذليلها.

أما ترانا انسقنا وراء كلام مسهب يكاد لا يجدي فتيلاً؟ لعل بعضهم سيساوره الاعتقاد بأن هذا الكلام لا صلة له أصلاً بالموضوع ما دام المفروض ببحثنا أن يستهدف اكتشاف العوامل التي حدّدت صفات الشعب اليهودي. ولو صحّ هذا الاعتقاد لكان على كل حال في صالحنا أكثر منه في طالحنا. بيد أن هناك واقعة تميط اللثام عن صلة القربى بين المقاربتين، واقعة ستحظى في الصفحات التالية بالمزيد من اهتمامنا. فقد رأينا أن الدين اليهودي شرع، بادئ ذي بدء، بتحريم تشخيص الألوهية، وفيما بعد تحول هذا الدين أكثر فأكثر إلى دين نكران للدوافع الغريزية والامتناع عن إشباعها. صحيح أنه لم يطالب بعفة مطلقة، بل اكتفى بكبح الحرية الجنسية بصورة جدية، وصحيح أن الله قد جُرِّد مطلق التجريد من كل طابع جنسي وأصبح مثلاً أعلى للكمال الخلقي، ولكن الكلام عن الأخلاق يعني بالضرورة الكلام عن تقييد الدوافع الغريزية ولجمها. فالأنبياء ما ملّوا ولا كلّوا قط من التذكير بأن الله يطلب شيئاً واحداً من شعبه: أن يحيا وفق مبدأ العدالة والحقيقة، وبالتالي أن يمتنع ويستنكف عن جميع الإشباعات الغريزية التي لا تزال الأخلاق تعدّها حتى يومنا هذا من الخطايا. بل إن الوصية التي تنصّ على وجوب الإيمان بالله تبدو وكأنها تراجعت إلى المرتبة الثانية أمام الوصايا والأوامر الأخلاقية. هكذا يتضح أن نكران الدوافع الغريزية يلعب دوراً بالغ الأهمية في الدين، بالرغم من أنه لم يجرِ النصُّ عليه من البداية.

١٤ ـ باللاتينية في النص. وقد سبقت ترجمة المعنى في الهامش ٣١ في الصفحة ٣٠٥. «م».



وتلافياً لسوء تفاهم محتمل سنسجل هذه الملاحظة: فحتى لو أبينا أن نصادق على أن نكران الدوافع الغريزية والأخلاق المبنية على هذا النكران هما جوهر الدين، فهذا لن يغيِّر شيئاً في حقيقة أن النكران والدين مرتبطان وثيق الارتباط تكوينياً. فالطوطمية، أول شكل معروف من أشكال الدين، تشتمل على مجموعة كاملة من الأوامر والنواهي تشكل القاعدة التي لا غنى عنها للنظام بأسره. وما هذه الأوامر والنواهي بطبيعة الحال إلا إنكارات للدوافع الغريزية: تبجيل الطوطم وتوقيره وتحريم قتله أو إنزال الأذى به، والزواج الخارجي، أي العزوف عن الأم وعن الأخوات في العشيرة، وهن اللائي كنّ موضع طمع واشتهاء، والاعتراف بحقوق متساوية لجميع أعضاء عشيرة الإخوة، وما يترتب على هذا الاعتراف من عدول عن كل صراع عنيف بين المتنافسين. وبديهي أنه يتعيّن علينا أن نرى في جميع هذه التقنينات بدايات أولى لنظام أخلاقي واجتماعي. ولا يغرب عن بالنا أن ثمة حافزين يلعبان دورهما هنا: فالمحظوران الأولان مطابقان لما كان الأب المخلوع قد أراده ورغب فيه، وهما بالتالي استمرار لمشيئته؛ أما الوصية الثالثة، المتعلقة بالمساواة في الحقوق بين الإخوة، فإنها تتجاهل هذه المشيئة وتبرر نفسها بالتذكير بضرورة الحفاظ الدائم على النظام الجديد الذي أرسيت أسسه بعد مقتل الأب. ولولا ذلك لكانت العودة إلى الوضع السابق بحكم المحتَّمة. وإنما هنا على وجه التحديد تفترق الوصايا والإلزامات الاجتماعية وتتميز عن تلك التي تنبثق مباشرة ـ لنؤكد ذلك تكراراً ـ عن العلاقات الدينية.

إن جوهر هذه السيرورة يتكرر في تطور الفرد، وهو تطور أسرع إيقاعاً بكثير. وعلى هذا المستوى أيضاً تحثّ السلطة الوالدية، ولا سيما سلطة الأب المستبد الذي يهدد الطفل بما له من قدرة على المعاقبة والتأديب، تحثّ هذا الطفل على التنكر لدوافعه الغريزية ، وتحدد له ما هو مباح وما هو محظور. أما الأعمال التي تجعل الطفل يوصف بأنه «عاقل» أو «شيطان» فإنها ستُنعت، في زمن لاحق، حين يحلّ المجتمع والأنا الأعلى محل الأهل، بأنها «صالحة» أو «طالحة»، فاضلة أو مرذولة. بيد أن المسألة هي، هنا وهناك، وعلى الدوام، مسألة تنكر للدوافع



الغريزية ونكوص عنها تحت ضغط سلطة قامت لتحلّ محلّ سلطة الأب ولتكون استمراراً لها.

تتعزز ملاحظاتنا هذه حين نفحص مفهوم المقدس الذي لا يخلو من غرابة. فما الذي يسبغ صفة «القداسة» على شيء ما بالتمايز عن كل ما نجلّه ونعدّه هاماً؟ إن العلاقات بين ما هو مقدس وما هو ديني هي، من جهة أولى، علاقات لا سبيل إلى المماراة فيها وظاهرة كل الظهور للعيان. فكل ما هو من الدين مقدس، بل هو بنوع ما نواة القداسة بالذات. ولكن ما يشوّش علينا حكمنا هذا، من الجهة الثانية، المحاولات العديدة المبذولة لإضفاء صفة القداسة على الكثير من الأشياء الأخرى: الأفراد والمؤسسات والوظائف وما إلى ذلك مما ليس له كبير دخل بالدين. وهذه الجهود تخدم غايات معلنة. لننطلق أولاً من الطابع التحريمي الملازم للمقدس. فكل ما هو مقدس يحرَّم مسُّه أو لمسه. وكل تحريم قدسي له طابع وجداني جليّ، ولكن ليس له، والحق يقال، أي تبرير عقلاني. فلماذا تبدو علاقات الحب المحرَّم بين فرد من الأفراد وبين ابنته أو أخته، على سبيل المثال، أبشع وأقبح من أي نوع آخر من العلاقات الجنسية؟ إن ثمة من لن يتوانى عن إجابتنا عن هذا السؤال بقوله إن مشاعرنا وأحاسيسنا كلها تنفر من مثل هذه الجريمة وتثور عليها. ولكن هذا يعني فقط أن التحريم يُعدّ وكأنه أمر بديهي للغاية وإن كان يتعذر بيان أسبابه.

والحق أن تفسيراً من هذا القبيل ليس له ـ وما أسهل البرهان على ذلك ـ أي قيمة. فما يقال إنه يجرح مشاعرنا الأكثر قدسية كان فيما غبر من الأيام ذائعاً في أوساط الأسر المالكة في مصر القديمة كما لدى شعوب أخرى من العهد القديم، بل يسعنا أن نقول إنه كان تقليداً مقدساً. فقد كان من المتبع والطبيعي أن يجد الفرعون في شخص أخته زوجته الأولى والأعلى مرتبة. ولم يتوانَ خلفاء الفراعنة المتأخرون زمنياً، البطالسة اليونانيون، عن حذو حذوهم. وهكذا نجد أنفسنا ميالين إلى الافتراض بأن حب المحارم، وفي مثالنا، بين الأخ والأخت، كان امتيازاً موقوفاً على الملوك، ممثلي الآلهة على الأرض، ومحظوراً على عامة الناس. أضف إلى ذلك أن علاقات الحب بين المحارم لم تكن مستكرهة ولا مسترذلة في العالم

الإغريقي أو في العالم الجرماني، كما تصورهما لنا الأساطير. ومن المباح لنا أن نفترض أن تعلق طبقة كبار النبلاء بـالمساواة في «المنبت» أو «المحتد» ليس إلا من رسابات ذلك الامتياز القديم . وإننا لنلاحظ أن الرؤوس المتوَّجة في أوروبا في الوقت الحاضر تنتمي كلها إلى أسرة أو أسرتين لا غير، وذلك نتيجة لزيجات العصب الواحد من قرابة الأب، تلك الزيجات التي كانت شائعة في أرفع دوائر المجتمع على امتداد أجيال وأجيال.

إن الإحالة إلى ظاهرة زنا المحارم لدى الآلهة والملوك والأبطال تبيح لنا أيضاً أن ننبذ وننحي جانباً أطروحة أخرى تزعم أنها تقدِّم للنفور من زنا المحارم واستفظاعه تفسيراً بيولوجياً، وذلك بإرجاعها هذا الاستكراه إلى حدس مسبق بخطورة علاقات الحب بين أقرباء العصب الواحد[١٥]. بيد أنه ليس من المؤكد بحال من الأحوال أن هذا الخطر له وجوده الفعلي، ومن المشكوك فيه أكثر بعد أن يكون البدائيون قد تنبهوا له وأخذوا حذرهم منه. كما أن التردد في تحديد درجة القرابة المباحة أو المحظورة في العلاقات الجنسية لا يأذن لنا بالافتراض بأن استفظاع زنا المحارم ينبع من «شعور طبيعي».

والحق أن ما حاولنا بناءه في مضمار ما قبل التاريخ يحدو بنا إلى الأخذ بتفسير آخر. فسنّة الزواج الخارجي، الذي يتجلى التعبير السلبي عنها في الخوف من زنا المحارم، تمثل إرادة الأب وكانت بمثابة استمرار لها بعد مصرع هذا الأخير. ومن هنا كان طابعها العاطفي الشديد البروز، واستحالة أي تفسير عقلاني لها، وباختصار من هنا كان طابعها الحرمي. وإننا لعلى يقين بأننا لو درسنا سائر حالات التحريم المقدس لأحرزنا نتيجة مماثلة لتلك التي نستخلصها من دراسة الخوف من زنا المحارم، وللاحظنا أن الطابع الحرمي ليس في حقيقته الأصلية سوى استمرار لإرادة الأب البدائي. وبذلك يكون بعض الضوء قد سُلِّط أيضاً على الازدواجية التي لا تفسير لها حتى الآن في الكلمات التي تعبِّر عن مفهوم «الحرمي». فهي عينها الازدواجية التي تتحكم بالعلاقات مع الأب.

١٥ ـ وهو الخطر المتمثل، كما يقال، في احتمال تشوه النسل. «م».



فـ«الحرمي» «Sacré» لا يعني «المقدس» Saint و«المكرَّس» Consacré فحسب، بل يعني أيضاً ما هو «ملعون» و«مستكره»[١٦]: Auri Sacra Fames[١٧]. وبالفعل، ما كان يكفي ألا تُعصى إرادة الأب، وما كان يكفي أن تُبجَّل وتوقَّر، بل كان ينبغي أيضاً أن تُرتهب وتُستهاب لأنها تتطلب نكراناً شاقاً مؤلماً للدوافع الغريزية. وحين نقرأ بعدئذ أن موسى «قدَّس» شعبه حين فرض عليه فريضة الختان، نفهم للحال المعنى العميق لهذا الزعم. فالختان بديل رمزي عن الخصاء الذي كان الأب البدائي والكليّ القدرة قد عاقب به أبناءه وهو في عزّ قوَّته فيما غبر من الزمن. وكل من يقبل بهذا الرمز كان يدلل بذلك على استعداده للامتثال للمشيئة الأبوية، حتى لو كان سيترتب على هذا الامتثال أوجع التضحيات وآلمها بالنسبة إليه.

وإذا ما عدنا الآن إلى الأخلاق، فلنقل على سبيل الختام إن شطراً مما تأمر به يجد تعليله في ضرورة تحديد حقوق الجماعة تجاه الفرد، وحقوق الفرد تجاه الجماعة، وحقوق الأفراد تجاه بعضهم بعضاً. أما كل ما يبدو لنا في الأخلاق غامضاً، متسامياً، بديهياً بالمعنى المتعالي للكلمة، فمردّه إلى صلة قرباه بالدين وإلى أن أصله ومنشأه من إرادة الأب.

١٦ ـ هذا بالطبع بالنسبة إلى اللغات اللاتينية حيث تعني كلمة sacra المقدس والمحرم معاً. ومن هنا ذهبنا إلى ترجمتها بـ«الحرمي»: فالحرمة هي ما وجب القيام به من حقوق الله وما لا يجوز انتهاكه في آن واحد. «م».

١٧ ـ تعبير لشاعر اللاتين فرجيل، وترجمته: «ما أمقته من جوع إلى الذهب». والشاهد هو كلمة Sacra التي تعني هنا ما هو مستكره. «م».



(٥)

نصيب الحقيقة في الدين

بأي عين حاسدة ننظر، نحن معشر ضعاف الإيمان، إلى أولئك الباحثين الذين يعمر أفئدتهم اليقين بوجود كائن أعلى! فالكون نفسه لا ينطوي على أي معضلة أو إشكال بالنسبة إلى هذا **الروح الأعظم** ما دام هو الذي خلق كل شيء وسنّ قوانين كل شيء. ولكم تبدو النظريات التي يجاهر بها المؤمنون رحبة، شاملة، حاسمة، إذا قورنت بمحاولاتنا التفسيرية الشاقة، البائسة، الجزئية هذه، التي هي أقصى ما يمكننا تقديمه! لقد رسَّخ **الروح الإلهي**، الذي هو في ذاته المثل الأعلى للكمال الخلقي، في أذهان البشر التوق إلى معرفة هذا المثل الأعلى، كما ثبّت في نفوسهم في الوقت نفسه التطلع إلى الارتفاع والتسامي إلى مستواه. فهم يميِّزون على الفور ما هو نبيل ورفيع مما هو سافل ومنحطّ، ويقيِّمون حياتهم العاطفية نفسها تبعاً للمسافة التي تفصلهم عن مثلهم الأعلى، ويغمرهم شعور عظيم بالغبطة والرضى متى ما اقتربوا منه وكانوا أقرب ما يكون إلى مداره. وبالمقابل، يعتورهم كدر وكرب عظيمان متى ما ابتعدوا عنه وكانوا أبعد ما يكون عن مداره. وهكذا يسير كل شيء بنظام وحسبان، وبثبات وطيد! ولكن بعض تجارب الحياة وبعض ملاحظاتنا عن الكون تحول حيلولة مطلقة، ويا للأسف، بيننا وبين القبول بفرضية ذلك **الكائن الأعلى**. فلكأن العالم لا يبهظ علينا بالقدر الكافي من المعضلات، فيكرهنا أيضاً على البحث عن الكيفية التي أمكن بها للمؤمنين أن يحوزوا الإيمان، وعن المنبع الذي يستمدّ منه هذا الإيمان المقدرة على قهر «العقل والعلم معاً»[١٨].

١٨ ـ إشارة إلى مقطع من **فاوست** لغوته يقول فيه مفيستو ساخراً: «لتحتقر إذاً العقل والعلم». هامش الترجمة الفرنسية.



لنعد إلى المشكلة الأكثر تواضعاً التي استأثرت حتى الآن باهتمامنا. ولنتساءل من أين أمكن للشعب اليهودي أن يستمدّ ذلك الطابع الخاص الذي أتاح له، على ما تشير الدلائل كافة، أن يستمرّ في الوجود إلى يومنا هذا؟

لقد رأينا أن الرجل موسى حدَّد سمات ذلك الطابع حين أعطى اليهود ديانة زادت ثقتهم بأنفسهم إلى درجة عدّوا معها ذواتهم متفوِّقين على الشعوب الأخرى قاطبة. وآنئذ أمكن لهم أن يبقوا على قيد الوجود بامتناعهم عن الاختلاط بالآخرين. وعلى كل، ليس لامتزاج الدماء أهمية تذكر من هذا المنظور لأن ما كان يجمع اليهود فيما بينهم كان عنصراً فكرياً: الحيازة المشتركة لكنز ثقافي ووجداني محدَّد. ولئن أمكن للدين الموسوي أن يترك مثل هذا الأثر، فمردّ ذلك، أولاً، إلى أنه أتاح للشعب المشاركة في عظمة مفهوم جديد عن الألوهية، وثانياً، إلى أنه أكد أن الله «اختار» ذلك الشعب ومحضه دون غيره من الشعوب محاباته وآثره بحظوته، وثالثاً، إلى أنه فرض على الشعب أن يتقدم في طريق حياة الروح، وهو التقدم الذي أمكن له أيضاً، علاوة عن أهميته في حدّ ذاته، أن يفتح الباب أمام احترام العمل الفكري وأمام ضروب جديدة من نكران الدوافع الغريزية.

ذلكم هو إذاً الاستنتاج الذي خلصنا إليه. ولكن بالرغم من أنه ليس في نيتنا أن نتراجع عن آرائنا، فإننا لا نخفي عن القارئ أن ذلك الاستنتاج ليس مُرْضياً مئة بالمئة. فالتعليل لا يتطابق، إذا صحّ التعبير، مع النتيجة. والواقعة التي نسعى جهدنا لتفسيرها تبدو مختلفة، حجماً وأهمية، عن الدوافع التي حاولنا أن نعلِّلها بها. ومن المحتمل أن مجمل التنقيبات التي قمنا بها حتى الآن لم تسلِّط الضوء إلا على طبقة سطحية من تلك الدوافع والحوافز، لا عنها جميعاً. وما أدرانا أن ليس وراء ذلك كله عامل آخر بالغ الأهمية لا يزال مستتراً؟ الحق أنه لا يجوز لنا أن نضرب صفحاً عن احتمال من هذا القبيل، ما دامت العلاقة بين المسبَّبات والمسبِّبات في الحياة وفي التاريخ على درجة قصوى من التعقيد.

والحق أيضاً أن المنفذ إلى تلك الدوافع والحوافز الأكثر عمقاً والأبعد غوراً قد فُتح لنا في مقطع محدد مما تقدم من تحليلنا. فديانة موسى لم تترك نتائج وآثاراً



فورية مباشرة، ولكنها مارست تأثيرها، على النقيض من ذلك، بطريقة غير مباشرة تدعو إلى الاستغراب. ولا أقصد بهذا أن تلك النتائج والآثار جاءت متأخرة، وأن ديانة موسى استغرقت حقبة طويلة من الزمن، بل قروناً عدة، حتى تؤتي مفاعيلها وتظهرها إلى حيِّز الوجود، فهذا من نافل القول ومن بديهيات الأمور حين يكون موضوع البحث تكوين الطابع الإثني لشعب من الشعوب. كلا، إنما ملاحظتنا تتعلق بواقعة تاريخية استخلصناها من تاريخ الديانة اليهودية، أو إذا شئتم بواقعة أدرجناها في هذا التاريخ. فلقد قلنا إن الشعب اليهودي جحد من جديد، بعد حقبة من الزمن، ديانة موسى، ولكننا لا نستطيع أن نحدد هل نُبذت التعاليم الموسوية برمَّتها أم ظلّ بعضها ساري المفعول. وإذا سلَّمنا بأن ديانة يهوه ، طوال الحقبة المديدة من الزمن التي غُزيت فيها بلاد كنعان بدون أن تتوقف الصراعات مع الشعوب المستقرة فيها من قبل، لم تختلف جوهري الاختلاف عن سائر ديانات بعل، فإننا لا نكون قد غادرنا ميدان التاريخ، وهذا بالرغم من جميع المحاولات المغرضة التي جرت فيما بعد لإخفاء هذه الواقعة الشائنة. بيد أن ديانة موسى لم تتلاشَ من دون أن تخلِّف أثراً. فقد بقيت منها ذكرى غامضة وشائهة، ربما يكون قد أمكن لبعض أعضاء السلك الكهنوتي أن يصونوها بالاعتماد على وثائق قديمة. وهذا المأثور من ماضٍ عظيم هو الذي ظلّ يفعل مفعوله في الخفاء، بينما كانت سطوته على النفوس لا تني تتعاظم يوماً بعد يوم. ولقد أفلح، في خاتمة المطاف، في تحويل الإله يهوه إلى إله موسى، وفي بثّ روح الحياة من جديد، بعد تصرُّم قرون عدّة من الجحود، في الديانة التي كان أسسها موسى.

ولقد كنا تفحصَّنا، في فصل سابق من هذا الكتاب[١٩]، ما طبيعة الفرضية التي بدا لنا أنه لا غناء عنها إذا كنا نريد أن نتفهم ما أمكن للمأثور أن يحققه على ذلك النحو.

١٩ ـ انظر الفصل الثالث، القسم الأول. «م».


مكتبة
الفكر الجديد

(٦)

عودة المكبوت

بين السيرورات التي أتاحت لنا الدراسة التحليلية النفسية للحياة السيكولوجية أن نعرفها، نلفى العديد منها مماثلاً للسيرورة التي تكلّمنا عنها لتوّنا. بعض هذه السيرورات يوصف بأنه مرَضي، ويُعدّ بعضها الآخر سوياً. ولكن ليس لذلك من أهمية تذكر، لأن الحدود الفاصلة بين كلا النوعين من هذه السيرورات غائمة ومبهمة، وآلياتهما متماثلة إلى حدّ كبير. أما ما يستأثر باهتمامنا حقاً فهو أن نعرف هل تطرأ التغيُّرات المشار إليها على الأنا ذاته أم تبقى عنه غريبة أجنبية، فتتحول بالتالي إلى ما يطلق عليه اسم الأعراض. ولن أختار من كل المادة التي في متناولي سوى الحالات تتعلق بتكوُّن الطبع.

الحالة التي تعنينا هنا هي حالة فتاة وقفت من الأمور موقفاً يناقض جذرياً الموقف الذي كانت تقفه منها أمها، وغرست في نفسها جميع الصفات التي كانت تفتقدها في والدتها، وتحاشت بالمقابل كل ما يذكِّرها بها. ولنضف إلى ذلك أنها كانت شرعت في طفولتها الأولى، مثلها مثل كل فتاة صغيرة، بالتماهي مع والدتها، ولم تشرع بالنفور من هذا التماهي وبالتمرد عليه بقوة إلا بعد أن شبَّت عن الطوق. بيد أنها ما كادت تتزوج وتصبح بدورها امرأة وأماً، حتى عادت ـ لا تأخذنا الدهشة من ملاحظة ذلك ـ تحاكي أكثر فأكثر تلك الأم العدوة إلى أن انتهى بها المطاف إلى التماهي وإياها كما في طفولتها. ومثل هذه الظاهرة نلاحظها أيضاً لدى الصبيان. وغوته العظيم نفسه، الذي أضمر بلا جدال في حداثته ازدراء واحتقاراً لأب متصلب مدقق متنطس، راح يقلِّد أباه هذا في بعض سمات طبعه حين تقدَّم به العمر. وهذه النتيجة ألفت للنظر وأكثر استرعاء للانتباه أيضاً في حال تباين صارخ بين الشخصين. ثمَّة شاب قضى عليه



القدر بأن يترعرع في كنف أب سافل، فغدا في البداية، وبحافز الثورة عليه، فتى مستقيماً، مُجِدّاً، مفعم القلب بحسن النية وطيب الإرادة. ولكن خُلقه ما لبث أن تغيّر حين بلغ سن الرشد، فبات يسلك مسلك من جعل أباه ذاك قدوة له. وحتى لا يغيب عن أنظارنا الرباط الذي يربط هذه الوقائع بموضوعنا، لنتذكر أن مثل هذا التطور يبدأ على الدوام بتماهٍ مع الأب في حقبة مبكرة من العمر. وفي زمن لاحق يتمّ العدول عن هذا التماهي، بل يُعمل بنقيضه، لكنه لا يلبث في خاتمة المطاف أن يعاود ظهوره ويتوكد نهائياً.

إن الناس جميعاً يسلِّمون منذ بعيد الأحقاب بأن التجارب التي يعيشها الإنسان في السنوات الخمس الأولى من حياته تمارس على وجوده تأثيراً حاسماً لا يستطيع أي شيء أن يبطل مفعوله فيما بعد. ولا ريب في أن المجال يتسع لكلام كثير عن الكيفية التي تقاوم بها هذه التجاربُ المبكرة جميعَ التأثيرات التي تتأتى عن أزمنة تالية ، ولكن مثل هذا التوسع ليس موضعه هنا. على أن ما قد لا نعرفه عميق المعرفة هو أن أقوى التأثيرات ذات الطابع الوسواسي التي تتسلط على الإنسان تنبع من انطباعات جرى تلقِّيها في زمن من الطفولة لم يكن فيه جهاز الطفل النفسي ـ على ما نعتقد ـ قد أمسى مهيّئاً لاستقبالها. صحيح أن الواقعة لا تقبل نقاشاً في حدّ ذاتها، ولكنها تبدو مدهشة للغاية إلى حدّ نجد معه أنفسنا مكرهين على محاولة تفسيرها، بتشبيهنا تلك السيرورة بصورة فوتوغرافية سالبة قابلة لأن تُحمَّض وتُظهَّر وتحوَّل إلى صورة حقيقية في أمد من الزمن قد يطول أو يقصر. ومهما يكن من أمر فلنلاحظ بغبطة لا تخفي نفسها أن ثمة كاتباً واسع المخيلة، جريئها، على حدّ ما هو مباح للشعراء، قد اكتشف قبلي هذا الاكتشاف المذهل. فقد كان إ.ث. أ. هوفمان[٢٠] يعزو غنى كتاباته بالشخصيات الخيالية إلى تنوُّع الصور والانطباعات التي تلقاها أثناء رحلة دامت أسابيع عدة في عربة للبريد يوم كان لا يزال رضيعاً يمصّ ثدي أمه. والحال أن كل ما أمكن لأطفال في الثانية من العمر أن يروه من دون أن يفهموه قد لا يعود أبداً إلى ذاكرتهم،

٢٠ ـ إرنست ثيودور أمادوسي هوفمان: روائي وموسيقي ألماني (١٧٧٦ ـ ١٨٢٢). عُرف بجنوح الخيال وبدقة الملاحظة في آن معاً. «م».



اللهم إلا في أحلامهم. ولن يكون في مستطاعهم أن يطَّلعوا على تلك الأحداث وأن يتعرَّفوها إلا عن طريق المعالجة التحليلية. بيد أن هذه الأحداث، التي تتمتع بقوة إلزامية هائلة، قابلة لأن تعاود ظهورها في حياة المرء، فتملي عليه أفعاله، وتحدِّد ما يميل إليه ويجتذبه وما ينفر منه ويصدّ عنه، وتقرِّر في كثير من الأحيان اختياره الحبِّي حين يكون هذا الاختيار ـ وهذه حالة كثيرة التواتر ـ غير قابل لأن يدافَع عنه من منظور عقلاني. ولننوِّه هنا بالنقطتين اللتين ترتبط عندهما هذه الوقائع بمشكلتنا. فهناك، قبل كل شيء، مرور الزمن وتقادمه[٢١]. وهو هنا العامل الحاسم الأثر فيما يتعلق، على سبيل المثال، بتلك الحالة الخاصة من حالات التذكُّر التي نصنِّفها بأنها «لاشعورية» في المثال الذي نحن بصدده، أي مثال التجارب المعاشة في الطفولة. أفلسنا نتوقع أن نجد هنا تشابهاً مع الوضعية التي يحلو لنا أن نعزوها إلى المأثور في الحياة النفسية لشعب من الشعوب؟ بيد أنه يخلق بنا أن نضيف أنه ما كان من السهل علينا أن نطبِّق مفهوم اللاشعور على علم نفس الجموع.

ثم إن الآليات التي تتسبب في نشوء ضروب العصاب هي عينها التي تلعب دورها بانتظام في الظاهرات التي ندرسها هنا. ففي كلتا الحالتين تقع الأحداث ذات المفعول الارتجاعي لاحقاً في عهد الطفولة الأولى، ولكن بيت القصيد في الحالة الأخيرة ليس الزمن بحدّ ذاته بل السيرورة التي تتطور في مواجهة الحدث، وكذلك طبيعة ردّ الفعل على هذا الأخير. وإليكم، بصورة مبسَّطة، كيف تجري الأمور: فالحدث يخلق مطلباً غريزياً يهفو إلى الفوز بتلبية. ويعارض الأنا هذه التلبية إما لأنه يجد نفسه مشلولاً أمام ضخامة المطلب وشططه، وإما لأنه يجد هذا المطلب خطراً. وأول هذين السببين هو أسبقهما زمناً، بيد أنهما كليهما يفضيان إلى تحاشي وضع محفوف بالمخاطر. فالأنا يذبّ عن نفسه الخطر

٢١ ـ لنترك الكلام مرة أخرى للشاعر. هاكم كيف يفسِّر هواه:

«لقد كنتِ في آبد الأزمنة

أختي أو زوجتي فعلاً».

(غوته، المجلد ٤ من مؤلفاته الكاملة ـ طبعة فايمار، ص ١٩٧.



باستخدامه آلية الكبت، مما يؤدي على نحو ما إلى تعطيل الانفعال الغريزي وإبطال مفعوله، وإلى تناسي الاستثارة وما يواكبها من إدراكات وتصورات. بيد أن هذا لا يعني اكتمال السيرورة وانتهاءها، وذلك إما لأن الدافع الغريزي بقي محافظاً على قوته، وإما لأنه ينزع إلى استعادتها من جديد، وإما لأنه يعود إلى الاستيقاظ بتأثير حافز جديد. وعلى هذا النحو أيضاً يعود إلى فرض مطالبه. ولكن نظراً إلى أن طريق الإشباع السويّ يبقى مسدوداً بفعل ما نطلق عليه اسم ندبة الكبت، نجده يشقّ لنفسه في موضع ما، عند نقطة لا يتوفر لها جيد الحماية، منفذاً آخر إلى إشباع يوصف بأنه بديل، إشباع لا يلبث أن يظهر بمظهر العرض المرَضي، وهذا كله من دون تفهّم من قبل الأنا، وكذلك بدون موافقته. وفي المستطاع أن نصف جميع ظاهرات تكوين العرَض بأنها «عودة للمكبوت». ويتجلى طابعها المميِّز في التشويه الذي تتعرض له العناصر المعاودة انبجاسها بالمقارنة مع شكلها الأولي الأصلي. وربما لامنا هنا لائم على أننا، بتركيزنا اهتمامنا على تلك المجموعة من الوقائع، شططنا نأياً عن المماثلة التي كنا نودّ أن نقيمها مع المأثور. ولكننا لن نأسف على ذلك إذا كنا استطعنا على هذا النحو أن نحيط عن قرب بمشكلات العزوف عن الدوافع الغريزية والتنكر لها.



(٧)

الحقيقة التاريخية

لقد خضنا في هذه الاستطرادات السيكولوجية كلها توكيداً منا لاقتناعنا بأن الدين الموسوي لم يمارس تأثيره كاملاً على الشعب اليهودي إلا يوم تحوَّل إلى مأثور. وأرجح الظن أن كل ما افترضناه لا يعدو أن يكون احتمالات. ولكن حتى على فرض أننا حزنا على برهان أكيد قاطع، فهذا لن يغيِّر شيئاً فيما يساورنا من انطباع بأننا لم نقِم اعتباراً إلا للعامل النوعي وحده وأهملنا العامل الكمّي في الموضوع. فكل ما يمتّ بصلة إلى تأسيس ديانة ما، وعلى الأخص الديانة اليهودية، يبقى موسوماً بطابع جليل عظيم لا تكفي التفسيرات التي قدّمناها حتى الآن لتسليط الضوء عليه. إذ لا بدّ أن ثمة عنصراً آخر، شيئاً ما لا يحتمل التشبيه بغيره، وليس له من معادل، شيئاً فريداً في نوعه لا يمكن أن يقاس إلا تبعاً لنتائجه، ومرتبته من العظمة هي في مرتبة ما تولَّد منه، أي الدين بالذات.

لنحاول الآن أن نقارب موضوعنا من الجانب المعاكس. فنحن ندرك أن البدائي بحاجة إلى إله خالق للعالم، وزعيم لقبيلته، وحامٍ شخصي له. وتأتي مكانة هذا الإله بعد الأجداد البائدين الذين حافظ المأثور، على كل حال، على شيء من ذكراهم. ويسلك إنسان العصور اللاحقة، وعلى سبيل المثال إنسان عصرنا، المسلك نفسه. فقد لبث هو الآخر رهين مرحلة الطفولة، وهو بحاجة إلى الحماية حتى في سنّ الرشد، ويشعر بدوره بأنه ليس في وسعه الاستغناء عن عون إلهه ومؤازرته. وهذه حقيقة مسلَّم بها، بيد أننا لا نفهم بالوضوح نفسه لماذا لا يجوز أن يكون هناك أكثر من إله واحد، ولماذا يرتدي الانتقال من تعدد الآلهة



إلى التوحيد مثل تلك الأهمية القصوى[٢٢]. صحيح أن المؤمن، كما سبق أن قلنا ذلك، يشارك في عظمة إلهه، وصحيح أن هذا الإله كلما كان أقوى كانت الحماية التي يسعه توفيرها له أكثر نجعاً وفعالية. ولكن قوة إله من الآلهة لا تفترض وحدانيته. ولقد كان عدد كبير من الشعوب يكنّ المزيد من التقدير والتوقير لإلهه كلما كان هذا الإله يسود على كثرة كثيرة من آلهة دنيا أخرى تابعة له. وما كانت هذه الشعوب ترى أن وجود هذه الآلهة الأخرى يقلل من عظمة إلهها الأول. فضلاً عن ذلك، خسر الإنسان، حين اعترف بكونية الإله، شيئاً من صلته الحميمة بهذا الأخير الذي بات مطالباً بأن يولي اهتمامه للبلدان قاطبة وللشعوب كافة. فقد صار على ذلك الإنسان، إذا جاز لنا القول، أن يشاطر الأجانب والغرباء إلهه وأن يعزّي نفسه في الوقت ذاته بافتراضه أنه هو الأثير والمصطفى دون غيره من بني البشر. وقد يقال أيضاً إن فكرة الإله الواحد تعني في حدّ ذاتها تقدماً في حياة الروح والفكر، بيد أنه يتعذر علينا أن نعلّق كبير أهمية على هذه النقطة.

لقد وجد المؤمنون الورعون، على كل حال، وسيلة لردم هذه الثغرة الظاهرة في ما يعتمدون لها من التعليل. فهم يزعمون أن فكرة الإله الواحد الأوحد لم يكن لها تلك السطوة الهائلة على البشر إلا لأنها تنبع من **الحقيقة** الخالدة التي انكشفت للعيان، بعد طول استتار، فطوّحت بكل ما كان قائماً قبلها. وإننا لملزمون بالإقرار بأن عاملاً من هذا القبيل يليق فعلاً بعظمة الموضوع كما بحجم نجاحه.

لقد كان يرضينا، نحن أيضاً، أن نأخذ بهذا الحلّ لولا أننا نصطدم بإشكال. فالمحاجّة الدينية مبنية على فرضية متفائلة ومثالية النزعة. فالبرهان لم يقم قط على

٢٢ ـ لنعترف أنه واجهنا هنا إشكال في الترجمة. ففرويد لا يستخدم مفهوم تعدد الآلهة Polythéisme بالمعنى المتداول لهذه الكلمة باللغة العربية، أي بمعنى الشرك أو عبادة أكثر من إله واحد في آن معاً، بل يستخدم مفهوماً ليس له ما يقابله في العربية وهو Hénothéisme، أي عبادة إله واحد من قبل كل قبيلة على حدة بدون أن يكون هذا الإله الواحد كونياً. «م».



أن العقل البشري تمتع في يوم من الأيام بقدرة مرهفة على الحدس بالحقيقة ولا على أن الحياة النفسية البشرية دللت على استعداد مسبق للقبول بالحقيقة. إنما نعلم، على العكس وبالتجربة، أن ذهننا البشري يتيه بسهولة فائقة بغير ما إدراك منا، وأننا نصدق بسرعة كل ما يداهن رغباتنا ويدغدغ أوهامنا من دون سبق اكتراث للحقيقة. ولهذا لا يسعنا أن نأخذ بناصر ذلك التعليل بلا تحفظ. وإننا لنعتقد، نحن أيضاً، بأن الحلّ الذي يقترحه الناس الورعون ينطوي على الحقيقة، ولكنها ليست الحقيقة **المادية** بل الحقيقة **التاريخية**. وعليه، إننا ندّعي لأنفسنا الحق في تصحيح بعض التحريف الذي ألمّ بتلك الحقيقة حين عاودت ظهورها. أي أننا إذا كنا لا نؤمن بوجود إله كبير أوحد اليوم، فإننا نعتقد بالمقابل أنه وجد في الأزمنة البدائية شخص تجلت فيه سيماء العملقة، فرُفع في زمن لاحق إلى مصاف الآلهة، ثم عاود انبثاقه في ذاكرة بني الإنسان.

كنا افترضنا أن الدين الموسوي كان جُحد ونُبذ وأسدل عليه ستار النسيان جزئياً قبل أن يعاود ظهوره كمأثور في زمن متأخر. ونحن نقرّ الآن بأن هذه السيرورة لم تكن إلا تكراراً لسيرورة سابقة تقدمت عليها. فحين أعطى موسى الشعب فكرة إله واحد أوحد، لم يأته في الواقع بجديد، وإنما نفخ روح الحياة ثانية في حدث قديم يرجع إلى الأزمنة البدائية من تاريخ الأسرة البشرية، حدث تقادم فغاب عن ذاكرة البشر الواعية منذ سحيق العصور. ولكن هذا الحدث كان على درجة عظيمة من الأهمية، وتسبّب في تغيُّرات هائلة في وجود البشر أو بالأحرى مهّد السبيل أمامها، إلى حدّ يبيح لنا أن نفترض أنه ترك في النفس البشرية أثراً عميقاً قابلاً للتشبيه بمأثور.

يفيدنا التحليل النفسي للأفراد أن أبكر الانطباعات، تلك التي يتلقاها الطفل وهو لا يزال يتلعثم بالكلام، تؤتي ذات يوم، حتى من دون أن يعاود استذكارها في واعيته، عواقب تتسلط على المرء وتقضّ مضجعه. ويخيَّل إلينا أنه من المباح لنا أن نفترض الفرضية نفسها بصدد التجارب الأولى التي عاشتها البشرية قاطبة. وإحدى عواقب هذه التجارب، انطلاقاً من هذه الفرضية، هي ظهور فكرة إله واحد كلي القدرة. صحيح أنه في مقدورنا أن نعتبر أن الأمر يتعلق هنا بذكرى



محرَّفة، ولكنها ذكرى مبرَّرة على كل حال. ففكرةٌ مثل تلك الفكرة يكون لها طابع تسلطي قاهر، ومن ثم لا يكون ثمة مفر من التسليم بها بلا جدال. وبقدر ما تكون محرَّفة جاز لنا أن ننعتها بأنها وهم. وبالمقابل، وبقدر ما تترتب عليها عودة ما كان حدث في الماضي، ينبغي أن نطلق عليها اسم **الحقيقة**. والحال أن الهذاء بالمعنى الطبي النفسي للكلمة ينطوي هو أيضاً على شذرة من الحقيقة، ويقين المريض الراسخ إنما ينطلق من هذه الشذرة من الحقيقة ليتجلبب من ثمّ بكامل جلبابه الهذائي.

إن الفقرات التالية إلى الختام لن تكون إلا تكراراً بلا تعديل يُذكر للأطروحات التي عرضتها في القسم الأول.

لقد حاولت في **الطوطم والتابو**، عام ١٩١٢، أن أعيد بناء الوضعية القديمة التي ترتبت عليها تلك النتائج كلها. ولقد استخدمت، لهذا الغرض، بعض تأملاتٍ نظريةٍ لتشارلز داروين وآتكنسون، وعلى الأخص روبيرتسون سميث، منسقاً إياها مع بعض اكتشافات التحليل النفسي وبعض إيحاءاته. ولقد اقتبست عن داروين الفرضية القائلة إن بني الإنسان عاشوا في بادئ الأمر في شكل عشائر صغيرة وإن كل عشيرة كانت ترزح تحت نير السلطة الطاغية الفظة لذَكَر متقدم في العمر كان احتكر لنفسه جميع الإناث وفرض عسفه على فتية كان بعضهم من أبنائه، هذا إن لم يعمد إلى تصفيتهم. ولقد أخذت أيضاً بوصف آتكنسون لنهاية النظام الأبوي: فقد تضافر الأبناء المتمردون واتحدوا ضد أبيهم، وقهروه وغلبوه على أمره، ثم افترسوه سوية. وسلّمت بعد ذلك، استناداً إلى النظرية الطوطمية لروبيرتسون سميث، بأن عشيرة الأب حلّت محلّها عشيرة الإخوة الطوطمية. وحتى يتمكن الإخوة المنتصرون من العيش في سلام صرفوا النظر عن النساء اللائي اغتالوا في سبيلهن والدهم، وأقاموا نظام الزواج الخارجي. وعقب تحطيم سلطة الأب على هذا النحو نظَّمت الأسر أوضاعها تبعاً للقانون الأمومي. ولقد استمرت ازدواجية عواطف الأبناء تجاه أبيهم على امتداد المرحلة التالية من التطور. ووقع الاختيار على حيوان معيَّن ليكون طوطماً بدلاً عن الأب، وفي مكانه، وعُدّ هذا الطوطم السلف الأول والروح الحامية، وحُظِّر مسّه بأذى أو

قتله. بيد أن العشيرة كانت تجتمع بكامل أعضائها، مرة في السنة، حول مأدبة يتم فيها تمزيق الحيوان الطوطم إرباً إرباً والتهامه جماعياً. وما كان مباحاً لأي فرد الاستنكاف عن المشاركة في هذه الوليمة التي كانت تكراراً احتفالياً لجريمة قتل الأب، تلك الجريمة التي كانت بمثابة فاتحة لقيام النظام الاجتماعي والقوانين الأخلاقية والدين. وقد دهش العديد من المؤلفين قبلي للعلاقة القائمة بين الوليمة الطوطمية كما وصفها روبيرتسون سميث وبين تناول القربان المقدس لدى المسيحيين.

وإني ما زلت إلى اليوم متمسكاً بهذه النظرة إلى الأمور. وقد أنحى عليَّ اللائمون بالتقريع الشديد، أكثر من مرة، لأنني لم أعدِّل آرائي في الطبعات الحديثة العهد لكتابي، مع أن المحدثين من علماء العراقة رفضوا ونبذوا، متضافرين متكافلين، نظريات روبيرتسون سميث، واستغنوا عنها بنظريات مغايرة لها كل المغايرة. وردّي على ذلك هو أنني، مع اطلاعي واسع الاطلاع على كل هذا التقدم المزعوم، لست مقتنعاً بصحة الأسس التي بُني عليها، كما أنني لست مقتنعاً بأخطاء روبيرتسون سميث. فالمناقضة ليست بالضرورة دحضاً وتفنيداً، والتجديد لا يعني على الدوام تقدماً. ثم إنني، وبعد هذا وذاك، لا أعدّ نفسي عالماً في العراقة، بل محللاً نفسياً، وعليه فقد كان من حقي أن أستخلص من معطيات علم العراقة[٢٣] ما كنت بحاجة إليه في مبحثي التحليلي النفسي. ولقد قدَّمت لي كتابات العبقري روبيرتسون سميث نقاط تماس واتصال ثمينة مع المادة السيكولوجية التي يمدّنا بها التحليل النفسي. كما قدَّمت لي في الوقت نفسه إيحاءات حول كيفية استخدام هذه المادة. والحال أنه لا يسعني أن أقول الشيء ذاته عن أبحاث معارضيه ومناقضيه.

٢٣ ـ العراقة Ethnographie: علم خصائص الشعوب. «م».


مكتبة
الفكر الجديد

(٨)

التطور التاريخي

لا أستطيع أن أكرر هنا بمزيد من التفصيل فحوى **الطوطم والتابو**، لكني سأحاول أن أردم الهوة التي تفصل بين الحقبة البدائية المفترضة وبين انتصار التوحيد في مرحلة تاريخية لاحقة. فبعد إرساء أسس عشيرة الإخوة ونظام الأمومة والزواج الخارجي والطوطمية المؤسَّسَة، تحقق تطور يسعنا أن نرى فيه «عودة بطيئة للمكبوت». ونحن لا نستخدم هنا كلمة «مكبوت» بمعناها الحرفي، بل هي تشير إلى شيء مضى زمانه وباد وتجاوزته الأحداث في حياة شعب من الشعوب، ونحن نجازف بمقارنته بالمكبوت في حياة الفرد النفسية. ولسنا نملك للوهلة الأولى أن نحدد ما الشكل السيكولوجي الذي يستمر هذا الماضي من خلاله في الوجود في فترة أفوله. وليس من اليسير أصلاً أن ننقل مفاهيم علم نفس الفرد إلى ميدان علم نفس الجموع، وإن الشك ليساورني في أن يكون هناك نفع أو جدوى من اعتماد مفهوم ما عن لاشعور «جمعي»[٢٤]. أفليس مضمون اللاشعور، على كل حال، جمعياً؟ أفلا يشكل خاصية عامة من خواص الكائنات البشرية؟ إذاً يخلق بنا ألا نعتمد بصورة مؤقتة إلا على محض تماثلات. فالسيرورات التي ندرسها هنا في حياة الشعوب تشبه إلى أبعد الحدود تلك التي يعرّفنا بها علم النفس المرضي، ولكن من دون أن تكون متطابقة وإياها تمام التطابق. ولنخلص من ذلك إلى الافتراض بأن الرواسب النفسية من تلك الأزمنة البدائية شكلت ميراثاً كان على كل جيل جديد أن يعاود اكتشافه لا أن يعاود

٢٤ ـ ربما كان ينبغي أن نرى في كلام فرويد هذا رداً غير مباشر على تلميذه المنشقّ عنه كارل يونغ صاحب نظرية «اللاشعور الجمعي». «م».



عيش تجربته. لنمعن النظر، على سبيل المثال، في رمزية اللغة التي تبدو بالتأكيد «فطرية». فهذه الرمزية ترجع إلى العهد الأول الذي رأت فيه اللغة النور، وهي مألوفة من الأطفال كافة من دون أن يلقِّنهم أحد شيئاً عنها. وهذه الرمزية واحدة لدى الشعوب قاطبة بالرغم من تنوع اللغات. ولعله من شأن مباحث التحليل النفسي أن تقدم لنا المزيد من المعلومات حول عدد من النقاط التي لا تزال تحوم حولها الشكوك. فنحن نلاحظ أن ردود أفعال أطفالنا في العديد من الظروف الهامة لا تأتي على النحو الذي كان يفترض أن تمليه عليهم تجربتهم المعاشة الخاصة، بل تأتي على نحو غريزي، على منوال الحيوانات، وهذا ما لا تفسير له إلا بوراثة نسالية.

تتمّ عودة المكبوت ببطء، ولكن بالتأكيد ليس بصورة عفوية، بل تحت تأثير جميع التغيرات الطارئة على شروط الحياة، هذه التغيرات التي يحفل بها تاريخ الحضارة البشرية. ولا يسعني أن أمحِّص هنا علاقات التبعية هذه ، ولا أن أقدِّم أكثر من تعداد ناقص لمراحل عودة المكبوت تلك. فقد صار الأب من جديد زعيم الأسرة، ولكن من دون أن يستعيد كلية سلطة أبي العشيرة البدائية. وفي خلال مرحلة انتقالية لا تزال معالمها ظاهرة للعيان، أخلى الحيوان الطوطمي مكانه للإله. وفي بادئ الأمر لبث الإله ذو الشكل البشري محتفظاً برأس الحيوان. وفي زمن لاحق أخذ بطيبة خاطر شكل هذا الحيوان بالذات، ثم غدا الحيوان مقدساً في نظره، فاتخذ منه رفيقاً أثيراً، ولكن في أحيان كثيرة أخرى نراه يقتل الحيوان ويضيف اسمه إلى اسمه. وبين الحيوان الطوطم والإله ظهر إلى حيِّز الوجود البطل، ولم يكن ذلك في الغالب سوى مرحلة مبكرة من التأليه. ويبدو أن فكرة إله أعلى قد رأت النور باكراً، ولكن في صورة مبهمة في البداية ودونما صلة بالمشاغل اليومية للجنس البشري. وحين اجتمعت القبائل والشعوب في وحدات أوسع نطاقاً، نظمت الآلهة أيضاً نفسها في أسر وفي مراتب متسلسلة. وفي أحيان كثيرة كان أحد الآلهة يعظم شأناً، فيغدو سيد سائر الآلهة والبشر. أما المرحلة التالية، المرحلة التي أفضت إلى عبادة إله واحد، فلم يتم اجتيازها إلا بتردد. وفي خاتمة المطاف توصلت البشرية إلى عبادة هذا الإله الأوحد، فنسبت

إليه كلية القدرة، ولم تقبل إلى جانبه بأي إله آخر. وعندئذ فقط عادت إلى أبي العشيرة البدائية عظمته كلها، وبات في الإمكان أن تتكرر الانفعالات الوجدانية التي كان مدارها عليه في الأزمنة الأولى.

لقد كان لإعادة الاتصال هذه بالكائن الذي حُرم البشر منه على مدى أجيال وأجيال، والذي إليه كانوا يصبون ويتوقون، كان لها وقع هائل نلفى وصفاً دقيقاً له في ما رواه المأثور عن كيفية نزول الشريعة في طور سيناء. فقد عمرت الأفئدة بالإعجاب والاحترام والتقدير وعرفان الجميل لذلك الإله الذي قدَّم لشعبه البرهان على إيثاره إياه ومحاباته له: فديانة موسى لا تعرف سوى هذه المشاعر الإيجابية تجاه الله الأب. وما كان الإيمان بجبروت الله والامتثال لإرادته ليبلغا أقصى مما بلغاه لدى الابن الخائف من أبي العشيرة البدائية، الأعزل من وسائل الدفاع حياله. وما أسهل علينا أن نتصور ذلك الإيمان وهذا الامتثال وأن نفهمهما حقَّ الفهم فيما لو انتقلنا، بالفكر، إلى بيئة الطفل البدائية. فالانفعالات الطفلية أكثر شدة وأبعد غوراً بكثير من انفعالات الراشدين، ولا يمكن لغير الوجد الديني أن يضرم جذوتها من جديد. وهكذا كان ردّ الفعل الأول على عودة الأب الكلي القدرة فورةً في الورع والتقى.

لقد تحدد إذاً إلى الأبد مسار تطور ديانة الأب هذه، ولكن هذا لا يعني أن التطور نفسه قد اكتمل. فالازدواجية الوجدانية هي صفة أساسية من صفات علاقات الابن بالأب. ولم يكن هناك مناص من أن يتجلى من جديد مع مرّ العصور العداء الذي كان قد حثّ الأبناء في أحد الأيام على قتل الأب الذي كان موضع إعجاب ورهبة في آن معاً. ولكن نظراً إلى أنه لم يعد هناك مجال ليحتل الحقد المميت على الأب مكاناً له في إطار الدين الموسوي، فقد كان ردّ الفعل الجامح الوحيد الذي يمكن أن يفصح عن نفسه هو الشعور بالذنب وتبكيت الضمير على الخطيئة التي اقترفت ولا تزال تقترف بحق الله. ولقد كان لهذا الشعور بالذنب، الذي ما ونى الأنبياء يغذّونه ويؤججون جذوته، والذي سرعان ما أمسى جزءاً لا يتجزأ من النظام الديني، أقول: كان له أيضاً دافع سطحي يخفي بحذق وأرابة أصله ومنشأه الفعليين. فقد مرّ الشعب بأويقات



عصيبة، ولم تأخذ الآمال التي كان قد عقدها على الله طريقها السريع إلى التنفيذ، وبات من الصعب بالفعل على الشعب أن يثابر على إيمانه بأنه الشعب المختار. وحتى لا يتخلى عن هذه السعادة، كان لا بدّ أن يتدخل شعور مرحَّب به بالذنب ووعي بالخطيئة التي اقترفت بغية تبرئة ساحة الإله. وبالفعل، إن الرب لم يعاقب الشعب إلا لأنه انتهك حرمة شريعته ولم يتقيَّد بوصاياه. وتحت دافع الحاجة إلى التخفيف من حدة تبكيت الضمير وغلوائه المتأصلة الجذور، وجد الشعب نفسه مرغماً على أن يزيد باستمرار من قسوة تلك الشريعة ومن صرامتها، وكذلك من صَغارها. وفي فورة جديدة من التقشف والزهد، فرض اليهود على أنفسهم إنكارات جديدة للدوافع الغريزية وتوصلوا عن هذا السبيل، في النظرية والتعاليم على الأقل، إلى الارتفاع إلى ذرى أخلاقية شاهقة كان عصيّاً بلوغها على سائر شعوب العهد القديم. ولقد رأى العديد من اليهود في هذا التطور الذي يمضي إلى أعلى فأعلى دوماً السمة المميِّزة الكبرى لدينهم ومأثرته العظمى الثانية. ولقد كان مسعانا هنا منصبّاً على بيان ارتباط هذه المأثرة بالفكرة الأولى، بتصور إله واحد. فما لا مرية فيه أن أصل هذه الأخلاق يرجع إلى شعور بالذنب يرتدّ بدوره إلى شعور مكبوت بالحقد على الإله. والصفة الثابتة لهذه الأخلاق أنها لا تكتمل ولا يمكن أن تكتمل أبداً، مثلها مثل التكوينات الارتكاسية التي نلاحظها في ضروب العصاب الوسواسي. ولا يعسر علينا أن نتكهن أيضاً بأن هذه الأخلاق المتزمتة قامت سراً مقام قصاص وعقاب.

أما ما حدث بعد ذلك فيتعدى اليهودية ويتخطاها. فثمة عناصر أخرى انبثقت من المأساة التي دارت أحداثها حول شخص الأب البدائي لا تتفق البتة مع الدين الموسوي. فالشعور بالذنب لم يبقَ وقفاً، في ذلك العصر، على اليهود. فقد انتقلت عدواه إلى جميع شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط في شكل قلق غامض مبهم أو حدس مسبق بالشقاء والتعاسة ما كان في مستطاع أحد أن يجد تعليلاً له أو تفسيراً. يتكلم المؤرخون المحدثون هنا عن شيخوخة ثقافة العهد القديم وهرمها، وإني لأميل كل الميل إلى الاعتقاد بأنهم لم يروا، في تلك الحالة الاكتئابية التي حاقت بالشعوب، سوى الأسباب العارضة والثانوية. وعلى كل،

إن اليهودية هي التي أتاحت إمكانية الخروج من هذا الوضع الصعب. فبالرغم من أن السبل كانت قد مُهِّدت من جوانب مختلفة، فإنما في ذهن رجل يهودي، شاؤول الطرسوسي، الذي كان يدعى بولس بصفته مواطناً رومانياً[٢٥]، ولدت الفكرة التالية: «إذا كنا نكابد من هذا القدر من الشقاء، فلأننا قتلنا الله الأب». ولا يعسر علينا البتة أن ندرك أنه ما أمكن له أن يستوعب هذا الجانب من الحقيقة إلا تحت القناع المتوهَّم للبشارة بالخلاص: «ها نحن قد تحررنا من كل إثم منذ أن ضحّى واحد منا بحياته ليفتدي خطايانا كافة». وغني عن البيان أننا لا نجد في هذه الصيغة إشارة إلى مقتل الإله، ولكن ما الجريمة التي لا يمكن التكفير عنها إلا بالتضحية بحياة إن لم تكن جريمة قتل؟ ولقد قيل، ناهيك عن ذلك، إن المضحَّى به كان ابن الله بالذات، وهذا ما يصل الجسور بين الوهم والحقيقة التاريخية. ولقد أمكن للعقيدة الجديدة، المستمِدَّة قوتها من حقيقة تاريخية، أن تذلل العقبات جميعاً، فأحلَّت محل الشعور بالاصطفاء والإيثار، ذلك الشعور الساحر للألباب، عزاء الفداء الذي فيه خلاص النفس وطمأنينتها. بيد أن واقعة اغتيال الأب كان عليها، حين انبثقت ذكراها من جديد في حافظة البشر، أن تذلل عقبات أعظم بكثير من تلك التي واجهتها واقعة الاغتيال الأخرى التي كوَّنت جوهر التوحيد. كذلك تعرضت هذه الواقعة لتشويهات وتحريفات أكبر وأعظم أيضاً. فقد أُستغني عن جريمة القتل، التي كان من المتعذر أن يرد لها ذكر، بمفهوم غامض حقاً هو مفهوم الخطيئة الأصلية[٢٦].

---

٢٥ ـ ولد بولس الرسول في مدينة طرسوس في كيليكيا في آسيا الصغرى (تركيا اليوم) من أسرة يهودية تنتمي إلى سبط بنيامين. وقد سُمّي عند الولادة باسم شاول أو شاؤول. ولكنه بعد أن اعتنق المسيحية التي كان شارك بضراوة في اضطهادها تسمّى باسم بولس، وهو الاسم الذي كان يُعرف به بصفته مواطناً رومانياً. «م».

٢٦ ـ الخطيئة الأصلية: هي، في المسيحية، الخطيئة التي ارتكبها آدم وحواء عندما أكلا من الشجرة المحرَّمة، شجرة معرفة الخير والشر. وهي خطيئة يولد عليها كل إنسان ولا تمحى إلا بطقس المعمودية الاغتسالي. وفرويد يرفض ضمنياً هذا التفسير بتوكيده أن الخطيئة الأصلية التي ارتكبها بنو الإنسان هي خطيئة ـ أو بالأحرى جريمة ـ قتل الأب البدائي التي أسقط المسيح«الابن» وزرها عن البشر بموته مصلوباً طبقاً للمعتقد المسيحي. «م».



الخطيئة الأصلية وافتداء البشر بالتضحية بحياة: هذان هما الأساسان اللذان قامت عليهما الديانة الجديدة التي أسسها بولس. فهل وجد حقاً وفعلاً داخل عشيرة الأخوة المتمردين داعية إلى القتل ومحرِّض عليه، أم أن هذه الشخصية قد جرى اختراعها فيما بعد وأدرجها الشعراء في المأثور تعظيماً بأنفسهم؟ هذا سؤال لا نملك عنه جواباً. أما المذهب المسيحي فقد اقتبس، بعد أن نسف أطر اليهودية، عناصر أخرى من مصادر مغايرة عديدة، وتخلى عن بعض سمات التوحيد المحض الذي لا تشوبه شائبة، وتبنى عدداً من الخصائص الطقسية التي كانت تتميَّز بها سائر شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط. ولقد جرى كل شيء وكأن مصر راحت تنتقم من جديد من ورثة أخناتون. ومن المناسب أن نلاحظ هنا الطريقة التي حلّ بها الدين الجديد مشكلة الازدواجية في العلاقات بين الأب والابن. فصحيح أن الواقعة الرئيسية في هذا الدين كانت المصالحة مع الله الأب والكفارة عن جريمة اقترفت بحقّه، ولكن برز كذلك إلى حيِّز الوجود شعور معاكس ناجم عن واقع أن الابن، حين أخذ على عاتقه كل وزر الخطيئة، أصبح هو نفسه إلهاً إلى جانب أبيه، وبالأحرى مكانه. وبكلمة واحدة، لقد تحدرت المسيحية من دين للأب لتغدو دين الابن، فما كان لها أن تتحاشى حتمية إقصاء الأب.

ولم يعتنق الدين الجديد سوى شطر فقط من الشعب اليهودي، أما أولئك الذين ردّوه وأنكروه فما زالوا يُدْعَون إلى اليوم باليهود. وهم يجدون أنفسهم، في الساعة الراهنة، وبنتيجة ذلك القرار، أشد انفصالاً مما في الماضي عن سائر العالم. ولقد أنحت الطوائف الدينية الجديدة التي ضمّت، علاوة على اليهود، مصريين ويونانيين وسوريين ورومانيين، وفي زمن لاحق جرمانيين أيضاً، أنحت باللائمة والتقريع على اليهود لقتلهم الله. ولو أردنا تصور النص الحرفي لهذا الاتهام لقلنا إنه كما يلي: «إنهم لا يريدون أن يقرُّوا بأنهم قتلوا الله، بينما نحن نعترف بذلك، وقد غُفرت لنا هذه الجريمة». ويسهل علينا أن نرى مقدار ما ينطوي عليه هذا المأخذ من الحقيقة. ولا شك أن البحث عن السبب الذي حال بين اليهود وبين التقدم في نفس اتجاه الآخرين باعتناقهم ديانة تقرّ، بالرغم من كل التشويهات والتحريفات، بجريمة قتل الله، يقتضي دراسة على حدة. وأياً ما يكن

من أمر، فقد تحمَّل اليهود من جراء تلك الجريمة مسؤولية مأساوية؛ وقد كان عليهم أن يدفعوا باهظ الثمن تكفيراً عنها.

لعل بحثنا سلَّط بعض الضوء على الطريقة التي اكتسب بها الشعب اليهودي السمات الخاصة المميِّزة له. ولكن كيف أفلح في صيانة فرديته إلى يومنا هذا؟ إن هذا السؤال لم يحظَ بعد بتفسير. وإنه لمن الحكمة والعدل معاً ألا نعطي أنفسنا الحقّ في أن نطلب أو أن نتوقع أجوبة نهائية عن مثل تلك الألغاز. أما ما أتيح لي أن أقدِّمه في دراستي فلا يعدو أن يكون مساهمة بسيطة لا يجوز تقييمها إلا إذا أُخذت بعين الاعتبار الحدود التي أوضحتها في مطلع هذا المؤلَّف.





ملحق




مكتبة
الفكر الجديد

الرجل موسى

رواية تاريخية[1]

كما أن التزاوج الجنسي بين الحصان والحمار يتأدى إلى تولّد هجينين مختلفين، البغل والنغل، كذلك إن الخلط بين التدوين التاريخي والابتكار الطلق يولّد منتجات متباينة تتطلع، تحت اسم مشترك هو «الرواية التاريخية»، إلى أن يجري التعامل معها تارة على أنها مؤلَّف تاريخي وطوراً على أنها رواية ـ فضلاً عن أن بعضاً آخر من تلك المبتدعات لا يجد حرجاً في أن يتعاطى مع أشخاص وأحداث معروفة تاريخياً بدون أن يُجشِّم نفسه عبء التقيُّد الأمين بخصوصياتها. وصحيح أن مثل هذه المبتدعات تستمدّ في هذه الحالة أهميتها من كونها تعتبر عملاً تاريخياً، ولكن مرماها هو عينه مرمى الرواية: فهي تهدف إلى أن ترسم لوحات يكون لها وقعها في النفوس، وإلى أن تتحكم بالانفعالات الوجدانية. وبالمقابل، قد تسلك مبتدعات أدبية أخرى مسلكاً معاكساً تماماً. فهي لا تتردد في أن تخلق شخصيات، بل حتى أحداثاً، متى ما راودها أمل في أن تقتدر، عن طريق ذلك، في أن تقدّم وصفاً سديداً لشخصية بعينها من الشخصيات التاريخية. وما تصبو إليه في هذه الحالة هو، إذاً، في المقام الأول، الحقيقة التاريخية، على الرغم من أن ملجأها الأول والمعترف به هو هنا إلى الخيال. وقد تفلح مبتدعات أدبية أخرى أيضاً في التوفيق، بصورة جزئية أو إلى حدّ لا يستهان به، بين متطلبات الإبداع الفني والأمانة التاريخية. أما ما مقدار ما

١ ـ بتاريخ ٩ آب/ أغسطس ١٩٣٤ كتب فرويد هذا المدخل لدراسته عن **موسى والتوحيد**، ولكنه امتنع عن نشره. ولم يقيَّض لهذا المدخل أن يرى النور إلا عندما عمد بيير سيزار بوري إلى نشر ترجمة له تحت عنوان «صفحة غير منشورة لفرويد كمقدمة للرواية التاريخية عن موسى» في مجلة **التاريخ المعاصر** الإيطالية، العدد ٨، ١٩٧٩. «م».



ينطوي عليه العرض التأريخي من إلماعات الخيال وتسريباته رغم تعارضها مع مرماه فأمر لا يستأهل من كاتبه الإشارة إليه إلا من طرف خفي يكاد لا يقع تحت الإدراك!

ولكن عندما يتفق لي، أنا الذي لست بباحث في مضمار التاريخي ولا بفنان، أن أقدّم مؤلفاً من مؤلفاتي على أنه «رواية تاريخية»، فإن هذه التسمية ينبغي أن تحمل على محمل آخر. فأنا قد نشأت وتكوّنت على الملاحظة الدقيقة لمضمار بعينه من الظاهرات، وكل ما يتَّصل بالخيال والاختراع يرتبط عندي بمنتهى اليسر والسهولة بشائبة الغلط.

لقد كان مرماي الأول والمباشر تحصيل معرفة وافية بشخص موسى، وكان هدفي الأبعد أن أسهم على هذا النحو في حلّ معضلة لا تزال تحتفظ براهنيتها إلى اليوم، وإن يكن من غير المستطاع بيانها إلا لاحقاً. وإن دراسة جدِّية ورصينة لا يمكن أن يكون لها من أساس للمصداقية سوى موثوقية مادتها؛ والحال أن كل ما هو في متاحنا من المعلومات عن الرجل موسى لا يمكن أن يوصف بالموثوقية. فنحن هنا أمام مأثور أتانا من مصدر واحد يتيم، وليس ثمة ما يؤكد صحته من أي مصدر آخر؛ وهو على كل حال مأثور قد جرى تثبيته كتابة في زمن متأخر جداً على ما تشير الدلائل، ولا يخلو من تناقضات داخلية، فضلاً عن أنه من المؤكد أنه قد نُقِّح وأعيد تنقيحه مرّة تلو الأخرى، وتعرّض للتحريف تحت تأثير دوافع مستجدَّة شتى، وتحكّمت به أخيراً الأساطير الدينية والقومية لشعب بعينه. وما كنا لنقاوم الميل إلى وضع حدّ لمحاولتنا باعتبارها لا أمل يرتجى منها لولا أن عظمة الشخصية التي عليها مدارها تنهض كمكافئ لتنائيها في الزمن وتدعو إلى مضاعفة الجهود. وعليه، سنحرص هنا على أن نتعامل مع كل احتمال من الاحتمالات التي يمكن أن تتفتق عنها المادة المدروسة كما لو أنه نقطة ارتكاز ومنطلق، وعلى أن نسدّ الثغرات بين كل مقطع وما يليه، طبقاً ـ بنوع ما ـ لقانون القدر الأقلّ من المقاومة، أي لإعطاء الأولوية للفرضية التي تستوجب منا، قبل غيرها من الفرضيات، أن نقرّ لها بالقدر الأكبر من احتمال مشاكلة الحقيقة التاريخية. أما ما يتحصل لنا بفضل هذا المنهج فمن الممكن لنا أن نتصوره على



أنه ضرب من «رواية تاريخية». والحال أن رواية كهذه لا تتمتع من منظور الحقيقة بأي قيمة، أو فلنقل إنها لا تتمتع من هذا المنظور عينه إلا بقيمة غير محددة. إذ كائناً ما يكون مقدار مشاكلة الحقيقة فإن هذه المشاكلة لا تعني مطابقة الحقيقة: فالحقيقة قد لا تكون في كثرة من الأحيان مشاكِلةً للحقيقة، ونادراً ما يكون في الإمكان الوصول إلى استنتاجات وتقريرات انطلاقاً من أدلة افتراضية.



من رسالة لفرويد إلى أرنولد زفايغ[1]

٢ /٥/ ١٩٣٥

... منذ أن بات متعذراً عليَّ التدخين حسب رغبتي لم تعد بي رغبة في الكتابة ـ أو لعل هذا العذر لا يفيدني إلا في تمويه عقم الشيخوخة. إن كتابي عن موسى لا يدع لمخيِّلتي من راحة. فأنا أتخيَّل نفسي منكباً على قراءته لك، رغم سوء طريقتي في اللفظ، يوم ستأتي إلى روما. ولقد وجدت بالأمس في مقال عن تل العمارنة، الذي لم تكشف الحفريات إلا عن نصفٍ منه، ملاحظة عن أمير يدعى تحوتمس لا نعرف عنه شيئاً سوى اسمه هذا. ولو كنت أملك ملايين من الجنيهات الإسترلينية لكنت موَّلت متابعة تلك الحفريات. آية ذلك أن تحوتمس ذاك يمكن أن يكون هو رجلي موسى، وفي مثل هذه الحال سيكون في وسعي أن أتباهى بأني حزرت ذلك.



فرويد والمسألة اليهودية

«إن الأرض الموعودة بالنسبة إلى فرويد ليست أمة أو أرضاً، بل اللاشعور».

إليزابيت رودنسكو

كثيراً ما أُتهم التحليل النفسي بأنه اختراع يهودي، بله مؤامرة صهيونية، لا بحكم الأصل اليهودي لفرويد فحسب، بل كذلك لأن فريق العمل الذي التفّ حول فرويد وانتصر لنظرياته كان يتألف من غالبية عظمى من الأطباء والمحللين النفسيين من ذوي الأصول اليهودية رجالاً ونساء، وتحديداً في الدولتين اللتين كانتا تضمان «الجالية» اليهودية الأكثر تعداداً والأكثر فاعلية في العالم يومئذ: الأمبراطوريتين الألمانية والنمساوية.

ولكن بدون أن نماري في غلبة العنصر اليهودي على حركة التحليل النفسي في طورها الفرويدي التأسيسي، فإن المعادلة قد تكون قابلة لأن تعكس: فهذه الحركة ما كان لها أن تولد إلا في وسط يهودي «كتيم»، وذلك بالنظر إلى أن الأمراض النفسية كانت أكثر تمركزاً وانتشاراً في هذا الوسط بحكم «الخصوصية» اليهودية المتمثلة بالانغلاق الذاتي على النفس نزولاً عند حكم الشريعة اليهودية التي ما كانت تقرّ إلى ذلك الحين بشرعية الزواج من خارج الطائفة والتي كانت ـ ولا تزال ـ لا تقرّ بعلاقة النسب، وبالتالي بالانتماء اليهودي، إلا بالإحالة إلى الأم دون الأب، وذلك باعتبار أن الأمومة ـ كما كان ينوّه فرويد نفسه ـ واقعة مادية لا تقبل لبساً على حين أن الأبوة واقعة افتراضية وقابلة بالتالي لأن تكون مشكوكاً فيها. ولا ريب في أن هذا

---

١ ـ أرنولد زفايغ: كاتب ألماني يهودي (١٨٨٧ ـ ١٩٦٨). كان متعاطفاً مع الصهيونية وذا نزعة مسيحية في آن معاً. اشتهر بروايته **حالة الرقيب غريشا** التي كانت واسطة العقد بينه وبين فرويد الذي تراسل وإياه على مدى اثنتي عشرة سنة بين ١٩٢٧ و١٩٣٩. وبعد هجرته إلى فلسطين في زمن الاحتلال البريطاني تضاءل تعاطفه مع الصهيونية وعاد فاستقرّ في ألمانيا حيث تعاظم أيضاً افتراقه عن الشيوعية. «م».



التأطير «الغيتويّ» للأسرة اليهودية هو ما أضفى على الأمراض النفسية لدى الطوائف اليهودية طابعاً وراثياً يعيد إنتاج نفسه باستمرار بصرف النظر عن تباين الظروف الجيوبوليتيكية والإثنية واللغوية، ويوجِد بالتالي حاجة أكبر إلى الطب النفسي مما لدى الشعوب والطوائف الأخرى[١]. ومن هذا المنظور تحديداً يمكن القول إنه لو صحّ أن التحليل النفسي «مؤامرة يهودية» لكانت هذه «المؤامرة» تستهدف اليهود قبل غيرهم من الطوائف والشعوب. والواقع أن حياكة هذه «المؤامرة» عُزيت إلى فرويد نفسه منذ أن نشر في خاتمة حياته كتابه عن «**الرجل موسى**» الذي اعتبرته الأوساط اليهودية التقليدية، وكذلك الأوساط الصهيونية الوليدة، تجريداً للشعب اليهودي من أهمّ مقوِّماته ومن امتيازه الأول على غيره من الشعوب.

والواقع أن فرويد كان أشبه ما يكون بالنسبة إلى اليهودية كالابن الضال الذي تتحدث عنه التوراة: فقد كان يهودياً نسَباً وانتماء ولكنه لم يكن يهودياً ديناً وإيماناً. وفضلاً عن ذلك، عندما شرعت اليهودية في مطلع القرن العشرين تتجلبب بجلباب الصهيونية أبى فرويد بتصميم أن ينضوي تحت لوائها، ولم يحجم حتى عن إعلان معارضته لإقامة دولة يهودية في فلسطين[٢].

وبالنظر أصلاً إلى التطورات الجيوبوليتيكية اللاحقة التي شهدتها الساحة العربية منذ أن حققت الصهيونية حلمها الكبير في إقامة دولة يهودية في فلسطين فإن موقف فرويد «الازدواجي» ـ إن صحّ التعبير ـ من هويته اليهودية والسلبي في الوقت نفسه من الإيديولوجيا الصهيونية يضفي على النصوص التي نقدمها هنا للقارئ العربي، والتي تنشر لأول مرة بالعربية[٣]، أهمية استثنائية.

ج. ط

---

١ ـ ما يصدق على الأمراض النفسية من قابلية للوراثة قد يصدق أيضاً على بعض الأمراض البدنية. فنسبة العاهات البصرية لدى الأطفال من الطوائف اليهودية المغلقة على الذات في أوروبا الغربية كانت ولا تزال هي الأعلى بين سائر فئات السكان، وهذا ما استتبع بدوره أن تكون نسبة أطباء العيون من أصول يهودية هي الأكبر، وربما الأشهر.

٢ ـ قد لا يكون من قبيل الصدفة أن فرويد لم يلتقِ قط ثيودور هرتزل، الأب المؤسس للإيديولوجيا الصهيونية، رغم أنه كان يسكن وإياه حياً واحداً في فيينا، هو حيّ برغستراس.

٣ ـ باستثناء نص رسالة فرويد إلى حاييم كوفلر الذي كانت صحيفة **النهار اللبنانية** قد نشرت ترجمة له عام ٢٠٠٤.



من رسالة لفرويد إلى ناشر
«صحيفة زوريخ اليهودية المركزية»

(منشورة في عددها الصادر في ٢٦ شباط/ فبراير ١٩٢٥)

.... إنني أستطيع القول إني أجد نفسي بعيداً عن الديانة اليهودية بعدي عن سائر الأديان الأخرى جميعاً، أعني أن الديانة اليهودية هي في نظري ذات دلالة رفيعة من حيث أنها موضوع للاهتمام العلمي، وإن كنت غير معنيٍّ بها من الناحية الوجدانية. وبالمقابل، لقد كان قوياً على الدوام شعوري بالانتماء إلى شعبي، ولقد أنميت هذا الشعور أيضاً لدى أولادي. وقد بقينا جميعاً على انتمائنا اليهودي.

ولقد تواقتت مرحلة الشباب من حياتي مع عصر ما كان فيه أساتذة الأديان الليبراليون يعلّقون من قيمة البتة على تحصيل المعارف في مضمار اللغة والأدب العبرانيين من قبل تلاميذهم. ومن ثم لبث تأهيلي في هذا المضمار متأخراً كثيراً، وهذا ما أسفت له لاحقاً غير مرة.




مكتبة
الفكر الجديد

رسالة بمناسبة تدشين الجامعة العبرية

(نُشرت في عدد ٢٧ آذار/ مارس ١٩٢٥ من مجلة **يهودا الجديدة** The New Judaea نصف الشهرية استباقاً لتدشين الجامعة المذكورة من قبل اللورد بلفور في ١٠ نيسان/ أبريل ١٩٢٥).

* * *

لقد قال لنا بعض المؤرخين إنه إذا كانت أمتنا الصغيرة قد قاومت دمار استقلالها كدولة فذلك يعود فحسب إلى كونها قد بوّأت ثروتها الروحية وديانتها وأدبها أعلى درجات سلّم قيمها.

إننا نعيش اليوم في زمن وضع فيه هذا الشعب نصب عينيه أن يعاود الاستيلاء على أرض آبائه بمساعدة دولة تهيمن اليوم على العالم[١]. وهو يحتفل بهذه المناسبة بتأسيس جامعة في عاصمته القديمة[٢].

إن الجامعة لهي مكان تُدرّس فيه المعرفة متعاليةً فوق جميع فوارق الأديان والأمم، ولا يكون فيه من نهج للبحث العلمي سوى أن يبيّن للإنسانيةٍ مدى قدرتنا على فهم العالم الذي يحيط بنا وإلى أي حدّ نستطيع ضبطه والتحكم به.

إن مشروعاً كهذا لهو شهادة نبيلة على درجة التطور التي وصل إليها شعبنا بشقّه لنفسه طريقاً عبر ألفي سنة من مصير تعِس.

وإنه ليؤسفني أن سوء صحتي لا يسمح لي بحضور احتفالات تدشين جامعة القدس اليهودية.

---

١ ـ يقصد بريطانيا العظمى. «م».

٢ ـ سوف نرى أن موقف فرويد الإيجابي هذا من احتمال قيام دولة يهودية في فلسطين سينقلب في رسائله اللاحقة إلى موقف سلبي تماماً. «م».





من خطاب برسم أخوية «أبناء العهد»

(في يوم ٦ أيار/ مايو ١٩٢٧، وبمناسبة بلوغ فرويد السبعين من العمر، أقامت أخوية «**أبناء العهد**» **B'NAI B'RITH** احتفالاً في فيينا لتكريمه. وهذه الجمعية هي أخوية يهودية ذات أهداف ثقافية وخيرية تأسست في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٨٤٣ وانتمى فرويد إلى فرعها الفييناوي عام ١٨٩٧ وألقى فيها على مدى العشرين سنة التالية إحدى وعشرين محاضرة دارت موضوعاتها حول التحليل النفسي وكشوفاته حصراً، ومنها على سبيل المثال محاضرات عن تأويل الحلم والنكتة واللاشعور والموت، فضلاً عن تحليلات لكتابات شكسبير وإميل زولا وأناتول فرانس، إلخ. ويبدو أنه انقطع عن المشاركة في أنشطة الأخوية في السنوات العشر اللاحقة. ولهذا، وبمناسبة الاحتفال الذي نظمته في عيد ميلاده السبعين، وجّه آخر رسائله إليها ليشيد بما كانت أفسحته أمامه من مجال لعرض كشوفه التحليلية النفسية في زمن كانت فيه هذه الكشوف تقابل بالمقاطعة، أو حتى بالشجب، من قبل المنابر الثقافية السائدة. وبحكم يهودية تلك الأخوية، وبحكم أصول فرويد اليهودية كذلك، كان المدار الرئيسي من رسالتهِ التي تلاها عنه أخوه على هذه القَسَمة المشتركة. ومما جاء فيها):

... في السنوات التي تلت عام ١٨٩٥ مررت بتجربتين كان لهما بالتضافر وقع واحد عليّ. فمن جهة أولى كنت قد توصلت للمرة الأولى إلى النفاذ إلى أعماق الحياة الغريزية البشرية، وعاينت أشياء كثيرة كان من شأنها أن تبدِّد أوهام الواهمين، بله أن تبثّ الذعر في أنفسهم للوهلة الأولى. ومن جهة أخرى كان من شأن النجاح الذي لاقته كتاباتي عن كشوفي المستكرهة أن جعلني أخسر القسم الأعظم من علاقاتي الإنسانية آنذاك. وعلى هذا النحو وقعت تحت وطأة الشعور بأن نطاقاً من الحظر قد ضُرب عليّ، وأني بتُّ مجتنَباً من قبَل الجميع.



وفي إسار طوق العزلة هذا استيقظتْ لديَّ صبوة إلى حلقة مختارة من الناس من ذوي الفكر المتسامي تبادر إلى احتضاني بمودة وصداقة رغم غلّوي في جسارتي. وقد وُجد من ينبهني إلى أن رابطتكم هي المكان الذي يمكن أن يتواجد فيه أمثال أولئك الأشخاص.

ولئن كنتم يهوداً فما كان ذلك إلا ليستجيب لأمنيتي، لأني كنت أنا نفسي يهودياً، ولطالما بدا لي أنه ليس من المنكر والمشين فحسب، بل من الحمق وغباء العقل الصريح إنكار ذلك. أما ما كان ما يربطني باليهودية فلم يكن ـ لأعترف بذلك ـ الإيمان، ولا حتى الكبرياء القومية، لأني كنت طيلة حياتي غير مؤمن، ولقد أُنشئت تنشئة لادينية، وإن بدون استهانة وازدراء بالمطالب الموصوفة بأنها «أخلاقية» للثقافة الإنسانية. أما الخيلاء القومية فشعور كنت أجنح دوماً، كلما راودني قدر منه، إلى قمعه بصفته ضاراً وجائراً، وذلك تحت وطأة الذعر ووجوب أخذ الحذر في مواجهة ما كانت تضربه لنا الشعوب التي نحيا نحن اليهود بين ظهرانيها من أمثلة. بيد أنه بقيت أشياء أخرى كانت تحول بيني وبين مقاومة جاذبية اليهودية واليهود، وفي عدادها دوافع عاطفية غامضة كثيرة، دوافع يزيدها اضطراماً كونها غير قابلة للتعبير عنها بكلمات، فضلاً عن الوعي الصافي الصريح بوحدة الهوية وبالطمأنينة الناجمة عن بنية نفسية متماثلة. وعلاوة على هذا كله، سرعان ما استبان لي أني أدين لطبيعتي اليهودية وحدها بالصفتين اللتين صارتا لي إلزاميتين على دروب حياتي الشاقة. فلأنني كنت يهودياً كنت أجدني طليقاً من عديد من الأحكام المسبقة التي تحدّ كثيرين من الآخرين في مدى استخدامهم لعقلهم، ولأنني يهودي وجدتني أيضاً على استعداد مسبق للانضواء في صف المعارضة وللعزوف عن التفاهم مع «الغالبية الكتيمة»[1].

١ ـ الإحالة هنا إلى مسرحية **عدو الشعب** للكاتب النرويجي هنريك إبسن (١٨٨٢). فلأن طبيب مصحّ المياه المعدنية توماس ستوكمان فضح ما آلت إليه المياه من تلوث، فقد اصطدم بمعارضة «الغالبية الكتيمة» التي كانت تدعمه إلى ذلك الحين. ففي أثناء اجتماع عام وُجِّهت إليه تهمة إنزال الإفلاس بمالية البلدية ووُصم بأنه عدو للشعب. ويومئذ هتف بعالي صوته: «إن أقوى إنسان في العالم هو الإنسان الأوحد». «م».

على هذا النحو صرتُ واحداً منكم، وشاطرتكم اهتماماتكم الإنسانية والقومية، وكسبت بعض الأصدقاء في صفوفكم، وحثثت الأصدقاء الذين تبقوا لي على الانتساب إلى رابطتكم. وبديهي أن هدفي ما كان قط أن أقنعكم بنظرياتي الجديدة، ولكن في زمن ما كان فيه أحد في أوروبا يصغي إليّ، وما كان لي فيه في فيينا بالذات أي تلميذ، وما كان أحد يصغي إليّ، منحتموني أنتم حسن انتباهكم وكنتم جمهوري المستمع الأول.




مكتبة
الفكر الجديد

من مقال بعنوان: تجربة دينية معاشة

(في نهاية عام ١٩٢٧ تلقى فرويد رسالة من طبيب أميركي يعلمه فيها أنه كان قد فقد الإيمان بعد أن رأى في المشرحة وجه امرأة مسنة جميلة ولطيفة، فقال في سرّه: كلا ثم كلا! لو كان الله موجوداً لما سمح بأن تصل إلى قاعة التشريح امرأة عجوز بمثل هذه الطيبة! ولكنه ما قرّر على هذا النحو أن يكفّ عن أن يكون مسيحياً حتى سمع صوتاً في داخله يقول له: إياك ثم إياك! فكل ما جاء في الإنجيل هو كلام الله، وكل ما قاله يسوع المسيح هو حقّ! وعلى الأثر عاد إليه إيمانه. ولهذا كتب إلى فرويد ضارعاً إلى الله أن يتظاهر له هو الآخر ليردّ إليه إيمانه، حتى ولو كان يهودياً، لأن اليهودية لا يمكن أن تقف عائقاً على درب الخلاص. وقد عرض فرويد فحوى رسالة الطبيب الأميركي إليه في مقال نشره في مجلة **إيماغو**، العدد ١٤، ١٩٢٨، وضمّنه الفقرة التي نترجمها أدناه من ردِّه عليه):

... أجبت بكل تهذيب بأني كلّي غبطة أن يكون أتيح له، بفضل مثل تلك التجربة المعاشة، أن يحافظ على إيمانه. وأضفت قائلاً: لكن الله لم يفعل معي الشيء ذاته، ولم يُسمعني مثل ذلك الصوت الداخلي؛ وبالنظر إلى عمري، فإنه إذا لم يبادر إلى فعل ذلك بسرعة فلن تكون الغلطة غلطتي لو بقيت إلى آخر أيامي ما أنا عليه اليوم... يهودياً غير مؤمن![1].

١ ـ بالإنكليزية في النص: AN INFIDEL JEW. «م».




مكتبة
الفكر الجديد

من رسالة لفرويد إلى ألبرت آينشاين

بتاريخ ٢٦ شباط/ فبراير ١٩٣٠

.... لست أعتقد أن فلسطين ستصير ذات يوم دولة يهودية، وأن العالم المسيحي أو المسلم سيقبل ذات يوم بأن يدع الأماكن المقدسة في أيدي اليهود. ولقد كنت سأحسن الفهم أكثر لو جرى تأسيس وطن يهودي فوق أرض عذراء لا ترزح تحت وطأة التاريخ. ولست بمستطيع أن أجد في نفسي ظلاً من التعاطف مع مثل ذلك التديّن الذي ضلّ سبيله فأراد تأسيس ديانة قومية على حائط هيرودس، والذي لا يتوجس، حباً منه بتلك القطع من الحجارة، من أن يصدم مشاعر السكان الأصليين.




مكتبة
الفكر الجديد

رسالة إلى حاييم كوفلر

(كتب فرويد هذه الرسالة في ٢٦ حزيران/ يونيو ١٩٣٠ ردّاً على طلب كان وجّهه إليه، وإلى العديد من الشخصيات الأوروبية البارزة، طبيب يهودي هو الدكتور حاييم كوفلر، العضو الفييناوي في «الصندوق التأسيسي» اليهودي طالبه فيها بتوقيع عريضة احتجاج ضد عرب القدس لما يقومون به من أعمال شغب وعنف لمنع اليهود من الوصول إلى حائط المبكى الذي يشكّل قسماً من المسجد الأقصى. وقد بقيت رسالة فرويد الجوابية سرّاً مكتوماً على مدى أكثر من سبعين عاماً، وذلك بعد أن كان المرسل إليه الدكتور حاييم كوفلر قد سلّمها إلى ناشط صهيوني يميني متطرف وهاوي جمع تواقيع في القدس يدعى أبراهام شوادرون مقابل تعهده بـ «ألا يتاح لأي عين بشرية أن تقع عليها». وقد وفى جامع التواقيع بتعهّده، ومن ثم لم يُكشف النقاب عن الرسالة إلا بعد مرور خمسة وسبعين عاماً، وذلك عندما نشرتها مجلة جامعة سيينا الإيطالية بالتوقيت مع صدور كتاب **أرض الميعاد** لمؤلفه ميشيل رانشيتي، المعني بتاريخ الكنيسة والتحليل النفسي معاً. وقد أخذت الرسالة طريقها إلى الرأي العام الإيطالي، ثم الأوروبي والعالمي، بعد أن أعاد الصحفي باولو دي ستيفانو نشرها في الجريدة اليومية الإيطالية المشهورة «**إيل كوريره ديلا سيرا**». وفيما يلي نص رسالة فرويد):

«عزيزي الدكتور،

لست بمستطيع أن أفعل ما تتمناه.

إنني أشعر نفسي عاجزاً عن التغلب على نفوري من إثارة اهتمام الجمهور بشخصي، ولا يبدو لي أن الظروف الحرجة الحالية من شأنها أن تحملني على فعل



ذلك. فمن يشأ أن يؤثر على الجمهور الكبير يتوجَّب عليه أن يقدِّم له شيئاً مدوياً ومثيراً للحماسة؛ والحال أنَّ حكمي على الصهيونية لا يسمح لي بشيء من ذلك، ومن المؤكد أني أتعاطف مع كل مجهود يبذله المرء بملء حريته، وأنا فخور بجامعة القدس[1] وبازدهار المؤسسات التي يؤسسها المستوطنون. لكني، من جهة أخرى، لا أعتقد البتة أنه من الممكن أن تصير فلسطين دولة يهودية، ولا أن العالمين المسيحي والإسلامي مستعدان لأن توضع أماكنهما المقدسة تحت إشراف يهودي. ولقد كان يبدو لي أنه من الأحصف لو أقيم وطن يهودي على أرض لا ترزح تحت مثل ذلك الثقل التاريخي. لكنني أعترف بأن وجهة نظر عقلانية كهذه ما كان لها حظٌّ كبير في أن تحظى بحماسة الجموع، وبالدعم المالي من الأثرياء.

إني أسلِّم بحزن بأن التعصب اللامبرر من جانب مواطنينا قمين بتحميله جزئياً ملامة إيقاظ ريبة العرب. وأنا لا يسعني أن أكنّ تعاطفاً مع ضرب من التديّن أساء اختيار وجهته ومن شأنه أن يحوِّل جزءاً من حائط هيرودس[2] إلى معْلَمٍ قومي، ولو على حساب جرح مشاعر السكان الأصليين.

فلتحكم بنفسك الآن ما إذا كنت أنا الشخص المؤهل، بوجهة النظر النقدية التي أصدر عنها، لتقديم المؤازرة لشعب أسلم زمام أمره لوهم أمل ليس له ما يبرره.

خادمك المُجِلّ

سيغموند فرويد

١ ـ يقصد جامعة القدس العبرية (م).

٢ ـ هيرودس الأول أو الكبير (٧٣ـ ٤ ق.م) الذي نصّبه الرومان على عرش القدس، فجرّد الكهنة اليهود من سلطانهم وقتل زوجته وعدداً من أولاده لسدّ الطريق على كل منافسة سياسية من شأنها أن تهدد سلطته. وطبقاً لإنجيل متى أمر بقتل جميع الأطفال الذكور في بيت لحم بعد أن أُنبئ أن «ملك اليهود» (الطفل يسوع) قد ولد. وهي قصة تكرر بصورة شبه حرفية القصة التوراتية عن الأمر الذي أصدره فرعون مصر بقتل جميع المواليد الذكور من الأرقاء اليهود. ولكن هيرودس اشتهر أيضاً بكونه واحداً من كبار البناة في التاريخ، وفي جملة ما بناه هيكل القدس وأسوارها. «م».



من رسالة لفرويد إلى ن. ن[1]...

فيينا ١٤/١٢/١٩٣٧

سيدتي العزيزة

يتعيَّن عليّ أن أضيف بضع كلمات إلى تشكري لك على إرسالك كتابك الثمين الصغير إليَّ، وما ذلك فقط لأن التحليل النفسي يحظى بتقديرك ولأنك توردين اسمي في عدة مواضع بطريقة مستحبة، بل على الأخص لأن كتابك يتضمن أموراً كثيرة لا يجد القارئ اليهودي أمامه مناصاً من أن يقرّ بأهميتها وصحّتها.

لقد شرعتُ منذ بضع سنوات بالتساؤل كيف اكتسب اليهود الطابع الخاص الذي صار هو طابعهم، وكعادتي رجعت إلى الأصول الأولى المبكرة. ولم أجد في نفسي حاجة إلى أن أطيل النظر. فقد فجأني أن أكتشف أن التجربة الأولى، التجربة الجنينية إن جاز التعبير لذلك الشعب، أي تأثير الرجل موسى والنزوح عن مصر، قد حددت تطوره اللاحق بتمامه إلى يومنا هذا ـ شأنها شأن الرضّة الفعلية العائدة إلى الطفولة الأولى في تاريخ الفرد العصابي. فهناك، بادئ ذي بدء، التصور الزمني للحياة، ومعه تجاوز الفكر السحري ورفض الروحانيات، وهما قسَمتان تعودان ولا بدّ إلى موسى نفسه، وربما إلى ما قبله أيضاً، ولكن بدون أن يتوفر لنا بصدد ذلك اليقين المرجوّ. وقد نشرت مجلة **إيماغو** دراستين في هذه السنة تنطويان على جزء على الأقل من النتائج التي توصلتُ إليها، بينما توجَّب عليَّ أن أحتفظ لنفسي بالأجزاء الأخرى[2]. ولسوف يسعدني أن تطَّلعي على هاتين الدراستين.

تحياتي الودية

المخلص لك فرويد

١ ـ ن. ن هي كاتبة وأم أمريكية تعمّد فرويد أن يبقي اسمها مجهولاً لأنها كانت كتبت إليه في مراسلات دارت بينهما منذ عام ١٩٣٥ تستشيره بخصوص ابنها الذي كانت تشتبه بأن له ميولاً جنسية مثلية. «م».

٢ ـ كان فرويد نشر الفصلين الأول والثاني من كتابه **الرجل موسى والتوحيد** في العددين ١ و٣ من المجلد ٢٣ عام١٩٣٧ من مجلة **إيماغو**، بينما أخّر نشر الباقي إلى شهر آذار/مارس ١٩٣٨. «م».




مكتبة
الفكر الجديد

من رسالة لفرويد إلى ماكس آيتنغتون(١)

في ٦ شباط/ فبراير ١٩٣٨

...هل قرأت أنه سيحظر على يهود ألمانيا أن يسمّوا أولادهم بأسماء يهودية؟ إنهم لن يستطيعوا في هذه الحال أن يأخذوا بثأرهم إلا إذا طالبوا النازيين بالامتناع عن أن يطلقوا على أولادهم أسماء من قبيل يوحنا ويوسف ومريم.

١ ـ ماكس آيتنغتون: طبيب ومحلل نفسي روسي الأصل (١٨٨١ ـ ١٩٤٣). تولى فرويد نفسه تحليله، وصار مساعداً لكارل غوستاف يونغ، وترأس **الرابطة التحليلية النفسية الدولية** عام ١٩٣٣ خلفاً لكارل أبراهام. هرب بعد ذلك من النازية الصاعدة إلى فلسطين حيث أنشأ **الجمعية التحليلية النفسية الفلسطينية** ومات في القدس. «م».




مكتبة
الفكر الجديد

رسالة إلى تشارلز سنجر[1]

١٩٣٨/١٠/٣١

سيدي الموقر

إن الدافع إلى المراسلة بيننا لا يخلو من إشكال. فكتابي الصغير هو الآن قيد الطباعة وسيصدر في الربيع القادم تحت عنوان **موسى والتوحيد**. وهو يحتوي على بحث مبني على أساس فرضيات تحليلية نفسية بخصوص أصل الأديان، وبصفة خاصة الديانة التوحيدية اليهودية، وهو بمثابة تتمة وتطوير لنصّ آخر كنت نشرته قبل خمسة وعشرين عاماً بعنوان **الطوطم والتابو**. فالمرء إذا شاخ لا يعود يهتدي إلى أفكار جديدة، فلا يبقى أمامه غير أن يكرر نفسه.

لا يمكن القول عن الكتاب المشار إليه إنه يهاجم الدين إلا بقدر ما أن التمحيص العلمي لأي ضرب من ضروب الإيمان الديني يفترض مسبقاً عدم الإيمان. ولست أخفي، سواء أفي حياتي الخاصة أم في كتاباتي، واقع كوني غير مؤمن جوهراً وأساساً. ومن ينظر إلى كتابي من وجهة النظر هذه فلن يكون أمامه ـ والحق يقال ـ مناص من التسليم بأن اليهود حصراً، وليس المسيحيين، هم من يحقّ لهم أن يشعروا بأنهم متأذّون مما خلص إليه كتابي من استنتاجات. ذلك أني لا أستهدف المسيحية إلا بعدد ضئيل من الملاحظات الفرعية التي لا تنطوي على شيء لم يسبق قوله منذ زمن بعيد. ولكن في وسع المرء، على كل حال، أن يستشهد بالقول السائر القديم: «اعتقلا معاً، فشنقا معاً».

---

١ ـ تشارلز سنجر: مؤرخ بريطاني للعلوم والطب (١٨٧٦ ـ ١٩٦٠). من مؤلفاته: **من السحر إلى العلم**. «م».



وبديهي أيضاً أني لا أحرص على إهانة من ينتمي من الناس إلى جنسي، ولكن هل باليد من حيلة؟ لقد أمضيت حياتي المديدة كلها وأنا أحامي عما كنت أعتبره هو الحقيقة العلمية، حتى عندما يكون في الأمر مبعث على الحرج والكراهة بالنسبة إلى بني جلدتي. ولست مستطيعاً أن أختمها بفعلِ تنكرٍ وجحدٍ. ورسالتك إليّ تنطوي على ملاحظة تشهد على تفوّق فكرك: ألا هي توكيدك بأن كل ما سأكتبه سيثير ضروباً من سوء الفهم. وهل لي أن أضيف: ومن الاستنكار؟ والحال أن ما نلام عليه نحن اليهود هو أننا صرنا بمرّ العصور جبناء (بعد أن كنا أمة مقدامة). ولست أنا بشريك في هذا التراجع. ومن ثم لا مناص لي من أن أركب مركب المجازفة.

المخلص لك وبكل الاحترام

فرويد

رسالة إلى إسرائيل كوهين

(نشرت رسالة فرويد هذه لأول مرة بالإنكليزية في مجلة **الرقيب اليهودي والشرق الأوسط** في عدد ٤ حزيران/ يونيو١٩٥٤. وكان إسرائيل كوهين - الصحفي والزعيم الصهيوني الإنكليزي البولوني الأصل (١٨٧٩ - ١٩٦١) - يشغل في حينه منصب الأمين العام لـ «**المنظمة الصهيونية العالمية**». ولما كانت مؤسسة «**الصندوق التأسيسي**» قد نظَّمت في حينه حملة لمساعدة اليهود المنفيين من ألمانيا النازية، فقد وجَّه إسرائيل كوهين طلباً إلى فرويد ليوجّه بدوره نداء للدعم والمؤازرة. ولم يتمّ العثور على النص الألماني الأصلي لرسالة فرويد الجوابية التي ننشر ترجمتها أدناه إلا في عام ١٩٨٧):

سيدي المحترم،

علاوة على شكري لترحابك بوصولي إلى إنكلترا أضيف هذا الرجاء: أرجوك ألا تعاملني كـ «زعيم في إسرائيل» وأحبِّذ ألا يُنظر إليّ إلا على أني عالم متواضع، وألا أوصف بغير ذلك. ومع أني يهودي صالح ما أنكر قط يهوديته، لا يسعني مع ذلك ألا أدرك أن موقفي السلبي تجاه كل دين، بما فيه الدين اليهودي، يبعدني عن غالبية صحابتي ويجعلني لا أصلح للدور الذي بودّك ترشيحي له.

المخلص لك

فرويد




مكتبة
الفكر الجديد

اللاسامية في إنكلترا

لندن في ١٩٣٨/١١/١٦

إلى محرر **التايم والتايد**[1]

قدمتُ إلى فيينا وأنا طفل في الرابعة من العمر من بلدة صغيرة في مورافيا. وبعد ٧٨ سنة من العمل المثابر المتواصل تحتَّم عليَّ أن أهجر داري، وأن أشهد بأم عيني مآل الجمعية العلمية التي أسستها إلى الحلّ، ومؤسساتنا إلى التدمير، ودار منشوراتنا (فرلاغ) تغزى وتستباح، والكتب التي ألّفتها تصادر أو تلقى طعمة للنار، وأولادي يُبعدون عن مهنهم. ألا تعتقد أنه يتوجّب عليك أن تترك أعمدة عددك الخاص ليعرب فيها غير اليهود من الناس، ممن ليسوا معنيين بالأمر بقدري، ليعبّروا عن احتجاجهم؟

إنني أشعر بقلق عميق بخصوص المقطع من رسالتك الذي يشير إلى بعض التعاظم في ظاهرة اللاسامية حتى في هذا البلد. أفلن تؤدي تلك الموجة من الاضطهادات الجديدة إذاً إلى إثارة موجة من التعاطف حتى في هذا البلد؟

بهذا الخصوص يحضر إلى ذهني قول سائر قديم:

الصخب للمغرور

والشكوى للغبي

١ ـ **التايم والتايد:** مجلة أدبية صدرت في بريطانيا بين ١٩٢٠ و١٩٧٩. «م».



أما الإنسان الفهيم المخدوع
فيمضي في سبيله ولا يفوه بكلمة[٢]

مع كل احترامي
سيغ. فرويد

٢ ـ قول منظوم منسوب إلى فرانسوا لانو، الملقب بلانو ذي الذراع الحديدية (١٥٣١ ـ ١٥٩١). وهو فارس فرنسي اعتنق المذهب البروتستانتي وحارب ضد الكاثوليكيين الفرنسيين، فبترت ذراعه في إحدى المعارك، فرُكّبت له ذراع من الحديد ليستطيع ركوب الخيل. فلُقِّب كذلك. «م».


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد



مستقبلُ وهمٍ

قد يكون هذا المجلد الثامن والأخير من المؤلفات شبه الكاملة من أجرأ ما كتبه فرويد قط. فمع أن نظريته عن الحياة الجنسية للإنسان كانت مثّلت انقلاباً غير مسبوق في فهم الإنسان لنفسه ولدوافعه الغريزية وللاشعوره، فإن هذه النصوص التي كتبها فرويد في ختام حياته، والتي كان مدارها على البعد الديني للحضارة الإنسانية، قوبلت بردة فعل واستنكار غير مسبوقة، ولا سيما منها كتابه عن موسى والتوحيد والنصوص الملحقة به عن المسألة اليهودية التي تكتسب أهمية خاصة في نظر القارئ العربي من حيث أنها تسجل رفض فرويد -وهو اليهودي بالمولد- للمشروع الصهيوني في تحويل فلسطين إلى دولة يهودية.





